Ph. sp. 312 fc

Xerokopieren aus konservato-
rischen Grü[illegible] nicht erlaubt
Nur im Les[illegible] benützbar

2

<36606550360018

<36606550360018

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. sp. 312 fc

Das Ich

als Grundlage

unserer Weltanschauung.

Von

Gustav Gerber.

Γνῶθι σεαυτόν.

Berlin 1893.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrafse 26.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Den Menschen ist ihre Weltanschauung im wesentlichen gegeben. Sie zeigt sich zwar in recht mannigfaltiger Gestaltung, wenn das philosophische Denken es unternimmt, sie in den Formen des Erkennens darzustellen, und es erklärt sich daraus, wenn selbst ein ernstes Studium der philosophischen Systeme nicht selten damit abschliefst, dafs man sich von der Philosophie überhaupt abwendet. Aber man sollte sich vielmehr weiter bemühen, in jener Mannigfaltigkeit der Darstellungen die gegebene Grundlage aufzufinden, in welcher sie alle wurzeln. Diese entbehrt dann freilich mancher Bestimmungen und Feststellungen des Erkennens, welche das Denken den Wörtern der Sprache abgewinnen zu können meint, aber sie bleibt uns als ein Festes, von dessen Wahrheit wir überzeugt sind, und macht sich in unserm Leben und Wirken auch dann geltend, wenn das Denken sich von ihr loszureifsen scheint. Unser Geschlecht kennzeichnet sich eben bei aller Verschiedenheit der Individuen dadurch vor den anderen Lebewesen unseres Planeten, dafs die Menschen allein in sich ein Selbstbewufstsein entwickeln und damit zugleich eine Weltanschauung, deren Grundzüge dem Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Weltganzen entsprechen.

Zu einer uns befriedigenden Erkenntnis dieser Grundzüge führt deshalb auch nur die Betrachtung des ganzen Menschen, den wir, wenn wir ihn in seiner Einheit bezeichnen, unser Ich nennen. Es reicht nicht aus, wenn wir im Denken ein Weltbild entwerfen und dessen Wahrheit zu beweisen suchen,

obwohl nur in solcher Form ein gegliedertes, bestimmtes, klares Erkennen sich darstellen läfst, denn die Voraussetzungen, von denen unser Denken ausgeht, sind nicht ebenso zu beweisen. Wir müssen begreifen, dafs es zunächst als ein Fühlen uns kund wird, wie wir die Welt erleiden, erleben, wie wir uns zu ihr verhalten, und zwar nicht sowohl zu den Bruchstücken, in welchen sie uns erscheint, als zur Welteinheit, welche uns nicht erscheint. Wir müssen weiter begreifen, dafs dies Fühlen es ist, von dem wir getrieben werden, die in uns sich bildende Welt des Bewufstseins durch ein Denken an den Lautzeichen der Sprache auszugestalten zur Erkenntnis unseres Weltbildes, und dafs auch dies begriffliche Erkennen ausläuft in ein nunmehr verstandenes Fühlen, von dessen Wahrheit wir überzeugt bleiben, weil wir desselben als eines unserm Wesen gegebenen unmittelbar gewifs sind.

Wie aus der einheitlichen Durchdringung des Fühlens mit dem Denken diese Weltanschauung sich bildet, hat der Verfasser in der vorliegenden Schrift zu zeigen versucht.

Inhaltsangabe.

Kapitel I. **Einleitung** S. 1—27

Wie die Dinge von den Wörtern vertreten werden. — Die Wörter: Welt, Ich, Weltanschauung. — Die gegebene Welt und die Welt des Bewufstseins. — Die Welt der Naturwissenschaft. — Die Wirklichkeit und der Sprachgebrauch. — Bewufstsein als Fühlen und Wissen. — Das Fühlen und die Ideenassociation. — Vom Inhalt des Bewufstseins. — Das Fühlen und die Erinnerung. — Einheitszug des Bewufstseins. — Principium identitatis. — Fühlen, Wiedererinnerung, Ideenassociation. — Die Wahrheit für uns.

Kapitel II. **Natur und Mensch im Universum** S. 28—61

Das Wesen des Menschen der Natur gegenübergestellt. — Der Gegensatz zwischen beiden ist aufgehoben in der Welteinheit, in der Welt unseres Bewufstseins. — Die Thatsachen der Naturwissenschaft; das Denken der spekulativen Philosophen; Spinoza. — Die Weltanschauung ist Selbstanschauung. — Versuch, die naive Weltanschauung durch wissenschaftliches Erkennen zu begründen.

Kapitel III. **Die Entwickelung der Weltanschauung aus dem Ich in der Geschichte der Philosophie** . . S. 62—209

Jedes philosophische System geht von der Grundlage des Ich aus als der Bedingung seiner Einheit, aber nicht jedes System ist sich dieser Grundlage bewufst und hält sie fest. — Besonders kommen für uns in Betracht: Sokrates, Descartes, Kant und deren Gegner, da vornehmlich an ihnen erkannt wird, in welcher Weise die letzten Fragen des philosophischen Erkennens in der abendländischen Philosophie vom Ich aus behandelt wurden. — Sokrates. Epikur. Bacon. Descartes. Gassendi. Hobbes. Locke. Leibniz. Hume. Kant. Fichte. Schelling. Hegel. Krause. Schopenhauer. Herbart. Lotze. Wundt.

Kapitel IV. **Das Ich und die Seele** S. 210—234

Ich, Ichgefühl. Ichbewufstsein. — Ichbewufstsein ist mit Selbstbestimmung verbunden. — Bilden und Umbilden. — Aufmerken und Erinnerung. — Vom Wesen des Ich. — Die Ichseele ist Bildekraft des Universums, vom Menschen verwaltet. — Nähere Betrachtung unseres seelischen Wirkens im Wissen, Wollen und freien Bilden. — Sprache und Denken. — Unsere höchsten Werte sind nicht gegeben, sondern Ziele unseres Strebens, die uns aus der Einheitsform des Ich erwachsen.

Kapitel V. **Das Ich als Prinzip der Freiheit, der Gewissheit, der höchsten Werte. — Das Ich und die Religion.** S. 235—281

I. Wesen der Selbstbestimmung. — Wahlfreiheit, nicht Willensfreiheit. — Wille und Wahl. — Subjektloses Wollen ist ein Unding. — Die Verantwortlichkeit für unser Wirken. — Bedeutung der menschlichen Freiheit.
II. Wesen der Gewifsheit. — Relativität der Gewifsheit. — Durch das Gefühl der Gewifsheit erhält sich das Streben zur Wahrheit.
III. Die höchsten Werte als aus der Selbstbestimmung hervorgehend unterschieden von den naturgegebenen Lustgefühlen. — Zusammenhang der höchsten Werte mit den Lustgefühlen. — Die Daseinsgefühle der Erregung und der Ruhe. — Das naturgegebene Daseinsgefühl wird zum Wertgefühl. — Daseinsgefühle und Ichheitsgefühle.
IV. Das religiöse Gefühl wird nicht von uns hervorgebracht, sondern wir erleiden es als ein gegebenes. — Religiöse Gefühle und Vorstellungen. — Das religiöse Bedürfnis. — Religiöse Mythen. — Die Religionsformen haben zum Inhalt den Menschengeist. — Beseelung der Natur in der Sprache und im Mythus. — Einwürfe gegen die Anerkennung eines ursprünglichen religiösen Gefühls.

Kapitel VI. **Das Ich im Erkennen** S. 282—345

Die Fortbildung des Kennens zum Erkennen im Individuum wie in der Gattung an der Entwickelung der Sprache untersucht. — Die Satzform als Wirken des Ich. — Subjekt und Prädikat sind nicht gegeben, sondern werden gewählt. — Das Ich wirkt in der Satzform als die im Mannigfaltigen beharrende Einheit. — Alle Substantiva sind auch Begriffswörter. — Die Begriffe wurzeln in der Einheitsform des Ich. — Der Begriff ist nichts Vorstellbares, nichts Wirkliches, nichts vom Bewufstsein Unabhängiges. — Die Begriffe werden an ihren Wörtern g e f ü h l t. — Die Begriffswörter als Denkaufgaben. — Fühlen und Vorstellen an der Sprache betrachtet. — Wissen, Fühlen, Bewufstsein. — Die fertige und die sich umbildende Sprache. — Das Wirken eines natürlichen, aus der Ichseele sich entwickelnden Denkens bei der Sprachbildung. — Das Wissensgefühl wird durch das seiner selbst bewufste Ich zum Wissenwollen, d. h. zum Erkennen. — Das Erkennen als Wissen kommt zu keinem Abschlufs. — Platos Ideen, Hegels spekulativer Begriff. — Absolute Wahrheit stützt sich auf mythisches Denken, wie der Glaube der Volksreligionen auf mythisches Vorstellen. — Der Glaube aus dem Fühlen bezeugt die Wertschätzung des begrifflich Erkannten, bedeutet jedoch keinen Beweis für dessen Richtigkeit.

Kapitel VII. **Das Ich im Wollen** S. 346—385

Vom Begriff des Guten. — Lust und Leid als naturgegeben. — Auf das durch die Bildekraft des Universums gegebene Mitfühlen gründet sich der Zusammenhang der Menschen miteinander. — Ichgefühle (z. B. Selbstachtung) aus dem Mitfühlen. — Das Streben nach dem Guten, die Wahlfreiheit, das Gewissen. — Ethische Erziehung der Menschen durch die Sprache. — Das Gewissen und das «bessere Selbst». — Das Wollen hervorgebracht nicht durch ein Wissen, sondern durch ein Fühlen im Ich. — Das Wollen der Individuen mündet ein in das Wollen der Gattung. Familie, Staat. — Streben, das Gute hervorzubringen, als Pflicht für alle betrachtet mit Bezug auf die soziale Bewegung unserer Zeit. — Verhältnis des Wollens zum Ich. — Der Zweck. Das Ich bildet sich der Zwecksetzung ein. — Der Begriff der Kausalität ist dem Wollen des Menschen entnommen. — Bemerkungen über das Mitfühlen, das Gute, das Übel mit Bezug auf Schopenhauers Ethik.

Kapitel VIII. **Das Ich im freien Bilden** S. 386—407

Begriff des freien Bildens. — Das freie Bilden schafft nicht, aber es bildet um. — Bedeutung des Wortes «schön». — Plato im Hippias major über das Schöne. — Das freie Bilden ist *allen* Menschen eigen. — Die zwei Reihen der Künste. — Die Freude an der Kunst; über die μίμησις bei Plato und Aristoteles. — Entstehen des freien Bildens aus dem Daseinsgefühl der Ruhe. — Das Spielen und das Können. — Das Schöne als Wert. — Die Einheitsidee des Kunstwerks, welcher sich das Ich einbildet. — Idealisierung der gegebenen Wirklichkeit durch das Gefühl. — Das wissende und besonnene Ich als die Zusammenhänge des natürlichen Geschehens in der Kunst umbildend. — Die Wirklichkeit und deren Zusammenhänge werden von der Kunst den Wertgefühlen und dem religiösen Gefühl gemäfs umgebildet. — Die Wirklichkeitskünstler unserer Zeit.

Kapitel IX. **Das Ich im Universum** S. 408—429

Das Universum wird als eine *Summe* untereinander zusammenhängender Bruchstücke von uns *gewufst*, als *Begriff* der Welteinheit wird es *gefühlt*. Unser Ich ist im Universum, weil in uns, und ist sowohl das sich selbst wissende wie fühlende. — Wir *wissen* das Sein des Ich nur in uns, wir *fühlen* das Ich als Sein auch im Universum aufser uns. — Das im Menschen als einem Bruchstück des Weltganzen wirkende Ich wissen wir als im Zusammenhange mit anderen Bruchstücken wirkend und erkennen sein Wesen als die Einheitsform des Weltganzen, dessen «Wirklichkeit» uns das Wirken dieser Form bedeutet. — Die Ichheit in der Mannigfaltigkeit ihres Wirkens ist die formelle Form, die Gottheit des Weltganzen.

Die Kausalität des Geschehens in der Wirklichkeit hat an der sich auf sich beziehenden Ichheit des Weltganzen ihren Zweck in sich. — Den Menschen ist durch ihr Ich ihre Lebensaufgabe gestellt. — Platos Gottheit, die Idee des Guten, ist als solche Ichheit. — Unterschied des Guten in der göttlichen Welteinrichtung von dem Guten in der Ethik der Menschen. — Der Gottesbegriff wird nur so erkannt, dafs er auch gefühlt wird. — Zusammenhang unserer Wertgefühle mit dem religiösen Gefühl. — Die Zeitlosigkeit und die Erhaltung des Ich.

Kapitel I.

Einleitung.

Wie die Dinge von den Wörtern vertreten werden. — Die Wörter: Welt, Ich, Weltanschauung. — Die gegebene Welt und die Welt des Bewufstseins. — Die Welt der Naturwissenschaft. — Die Wirklichkeit und der Sprachgebrauch. — Bewufstsein als Fühlen und Wissen. — Das Fühlen und die Ideenassociation. — Vom Inhalt des Bewufstseins. — Das Fühlen und die Erinnerung. — Einheitszug des Bewufstseins. — Principium identitatis. — Fühlen, Wiedererinnerung, Ideenassociation. — Die Wahrheit für uns.

Der Titel, welchen wir den vorliegenden Betrachtungen gegeben haben: «Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung» besagt, dafs sich unser Ich uns als diejenige Wesenheit ergeben hat, von welcher wir ausgehen müssen, wenn wir die uns mögliche Einsicht in das Verhältnis des Menschen zum Weltganzen gewinnen wollen.

Der Sinn der Worte, welche wir in Verbindung bringen, Ich, Weltanschauung, bedarf einer vorläufigen Feststellung. Über das Ich haben hervorragende Denker unserer Zeit sich dahin ausgesprochen, dafs so etwas, was wir unser Ich nennen, in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sei, dafs mit dem Worte Ich nur eine Vorstellung bezeichnet werde, an welche sich die Menschen gewöhnt hätten. Es fragt sich also, ob wir mit dem Worte Ich ein Wirkliches zu bezeichnen glauben, oder ob es sich uns nur um einen Ausdruck handelt, der sich allmählich im Sprachgebrauch befestigt hat, dem jedoch ein Wirkliches nicht entspricht.

Was den Begriff des Wortes Weltanschauung betrifft, so ist klar, dafs das Wort ihn nur sehr unbestimmt bezeichnet, und dafs wir uns über diese Unbestimmtheit zu erklären haben.

Das Wort Ich wenden wir zunächst in dem Sinne an, welchen die Menschen mit ihm verbinden, wenn ein sprechendes Individuum selbst es ist, welches von sich etwas aussagt. Ob ein

Wirkliches und welches Wirkliche durch diese Benennung bezeichnet wird, ergiebt sich uns daraus, dafs wir es als wirkend nachweisen [1]) und aus der Art seines Wirkens sein Wesen erkennen. Dafs weiter unter dem Wortbegriff einer Weltanschauung kein sinnliches Anschauen zu verstehen ist, kann nicht zweifelhaft sein, da ein solches für uns nicht möglich ist; eine geistige Anschauung würde etwa hinauskommen auf den Versuch einer Weltvorstellung, eines Weltbildes, oder einer Weltbetrachtung, Weltauffassung, oder einer Weltbegreifung, Weltbeurteilung. So oder ähnlich wird der Wortbegriff je nach dem Individuum verschieden verstanden und verschieden gefühlt werden. Vielleicht genügt es für jetzt, wenn wir sagen, er bezeichne die Art, wie der Begriff des Weltganzen auf unsere Seele wirkt, d. h. wie er gedacht und gefühlt wird. Die vollständige Erkenntnis der beiden Wörter in ihrer Verbindung, wie sie der Titel andeutet, bildet eben den Inhalt der Betrachtungen in dieser Schrift.

Wir werden weiter zu überlegen haben, ob die Erkenntnis, welche wir suchen, sich auf die Wörter Ich und Welt beziehen soll, oder auf die Dinge, welche durch sie bezeichnet werden. Offenbar handelt es sich um die Dinge, und wir betrachten die Wörter nur als Mittel, durch welche wir zu den Dingen gelangen. Freilich vertreten uns jene von uns gebildeten Lautsymbole im Denken die Dinge, auf welche sie deuten. Wie wollten wir auch die Dinge, wie sie sind, denken können? Nur Gedanken können gedacht werden, nicht Sachen. Aber da nun doch Wörter nicht selbst die Dinge sind, und da, wenn wir «Wahres», d. h. mit den Dingen Übereinstimmendes finden wollen, wir uns der Gefahr nicht aussetzen dürfen, schliefslich ein Wissen von Worten statt einer Erkenntnis von Dingen erworben zu haben, so müssen wir den Anteil, welchen die Dinge an den Wörtern haben, von dem sondern, was Wörtern als solchen eigen ist, bei den Dingen aber sich von anderer Beschaffenheit zeigt.

Der Unterschied, von dem hier die Rede ist, hat wesentlich darin seinen Grund, dafs die Dinge in einem gegebenen Zusammenhange des Seins und Wirkens stehen, dafs sie niemals ohne irgend welche Beziehungen auftreten, die dann ihrerseits wieder in

[1]) «Wirken» gehört zur idg. Wurzel werg (gr. ἔργον). Bei Eckhart ist «Würklichkeit» so viel als ἐνέργεια; er spricht so von der «Würklichkeit sîner Krefte». (Eucken, Gesch. der phil. Termin. S. 120.)

anderen Zusammenhängen wurzeln, niemals also abgeschlossen für sich allein stehen. Auch die Wörter werden von unserm Denken mit anderen Wörtern in mannigfaltige Verbindungen gebracht, aber diese Verbindungen sind gedachte, nicht gegebene, und was sie uns sagen, kann zwar den Beziehungen der Dinge untereinander entsprechen, mufs es aber nicht, denn das Denken an den Wörtern ist nicht gegeben und kann irren. Daher besteht, wie wir sagten, die Gefahr, dafs man blofs von Wörtern redet in der Meinung, dafs man über Dinge urteilt. Haben wir z. B. mit Wörtern, wie Ich und Welt, zu thun, so bieten sich uns diese Lautgebilde als selbständige, in sich abgeschlossene, voneinander bestimmt abgegrenzte Einheiten, und doch ist sicher, dafs wir in diesem Sinne von ihnen nicht sprechen dürfen, wenn wir mit den Dingen, auf welche sie deuten, in Übereinstimmung urteilen wollen.

Das Ich zeigt sich immer nur im Zusammenhange mit einem Individuum des Menschengeschlechtes. Wenn wir, ohne hierauf zu achten, von einem selbständig für sich vorhandenen und wirkenden Ich etwas aussagen wollen, so darf dies nur so geschehen, dafs wir von ihm nur als von dem Worte sprechen, so dafs die Verbindung, in welche wir es durch die Aussage mit anderen Wörtern bringen, nur die Bedeutung eines gedachten, nicht die eines gegebenen Zusammenhangs beansprucht. Fichtes mühselige Denkarbeit in seiner «Wissenschaftslehre», welche von einem «absoluten und reinen Ich» alles andere ableitet, kommt mit diesem Ableiten über Worte nicht hinaus, weil er das Wort Ich wie ein gegebenes Ding behandelt. In anderer Weise macht sich der Unterschied von Wort und Ding, dem von uns Gedachten und dem Gegebenen, bei dem Worte «Welt» geltend. Dies Wort bedeutet nämlich überhaupt nicht Seiendes oder Wirkendes, welches von uns als gegeben zu betrachten wäre. Es ist von uns gebildet, um das gesamte Sein und Wirken zu bezeichnen, ist aber gerade deshalb nicht als ein gegebenes Ding anzusehen; es ist ein Gedankending, bei dem vorausgesetzt ist, dafs dasjenige Denken, dem entsprechend es gebildet wurde, wahr sei. Wir kennen keine als Ganzes seiende oder wirkende Welt, wir kennen nur einzelne, mannigfaltige Dinge und Vorgänge, wir beobachten zwar auch mannigfaltige Zusammenhänge zwischen den einzelnen Dingen und Vorgängen, aber die Welt als ein einheitliches Ganzes, wie das Wort sie darstellt, ist uns nicht ge-

geben. Xenophanes, der zuerst das All-Eins lehrte, dachte den Weltbegriff, wie es scheint, an dem Prädikatsbegriff *ὅλος* (ganz, vollständig), wohl geleitet von einem Gefühl, welches sein Kennen nicht förderte, aber ihn inne werden liefs, dafs ein Seiendes auf ihn einwirke; er war ergriffen von einem religiösen Gefühl, welches durch den Anblick des alles begrenzenden Himmelsgewölbes erregt wurde. Aristoteles (Met. I, 5) berichtet, dafs Xenophanes, auf den ganzen Himmel blickend, gesagt habe, dies Eine sei die Gottheit (*εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*). Und er sagte weiter, dafs der Gott ganz Sehen sei, ganz Denken, ganz Hören. (Sext. Emp. adv. Math. IX, S. 584): *Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.*) [Auch bei Empedocles (Fragm. phil. Gr. ed Mullach, I. v. 41) findet sich das den einzelnen Dingen und Vorgängen entgegengesetzte, den Menschen unfafsbare Weltganze als *τὸ ὅλον* bezeichnet, und Xenophon (Cyrop. VIII, 7, 22) nennt die Ordnung des Weltalls *τὴν τῶν ὅλων τάξιν*.] Alle Eleaten nahmen an, dafs das Weltganze von Einer Natur sei (Arist. a. a. O. *περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο*), und zwar hat Xenophanes nichts Genaueres darüber angegeben, ob diese Natur stofflicher oder geistiger Beschaffenheit sei (*οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων ἔοικεν οὐδετέρας θιγεῖν*), während Parmenides sie mehr begrifflich (*κατὰ τὸν λόγον*), Melissus aber stofflich (*κατὰ τὴν ὕλην*) vorstellte. Das philosophische Denken hat auch heute die Aufgabe, welche ihm durch den Wortbegriff des Weltganzen gestellt ist, nicht gelöst, und es scheint fast, dafs Xenophanes als *οὐθὲν διασαφηνίζων* mit Recht vorsichtig gewesen sei, da er leere Worte nicht habe machen wollen. Stimmen denn etwa Plotinus, Giordano Bruno, Spinoza, obwohl sie alle einen sogenannten Pantheismus lehren, überein?

Wenn wir mit dem durch das Wort vertretenen Dinge Ich, welches wir unmittelbar in uns fühlen und deshalb als seiendes betrachten, das Wort Welt in Verbindung bringen und als dessen Inhalt nur die Summe des Einzelnen, Mannigfaltigen, welches uns gegeben ist, ansehen — wie wenn etwa Xenophanes den Himmel, welchen er sah, nicht aber dessen Einheit als Weltall aufgefafst hätte — so würden wir unser «Ich» mit solcher «Welt» nur so verbinden können, dafs gesagt wird, das «Ich» komme bei einer Art der Dinge vor, welche zusammengenommen «Welt» heifsen. —

Um begreiflich zu machen, warum wir *mehr* aussagen können, als dies, müssen wir das Verhältnis der Wörter zu den Dingen noch genauer untersuchen. Wir müssen uns darüber klar werden, was es heifsen soll und wie es überhaupt möglich ist, dafs die Wörter uns im Denken und Erkennen die Dinge, auf welche ihre Laute deuten, *vertreten*. Abbildungen der «Dinge» sind doch die «Wörter» nicht. Die Wörter Ich und Welt, jenes ein unmittelbar Gefühltes, dieses ein an einem Worte Gedachtes, haben als Laute nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem wirkenden Ich und mit dem Begriff der Welt, zeigen ja auch in den verschiedenen Sprachen Verschiedenheit der Laute. Es könnten doch höchstens hörbare Dinge, z. B. ein Ton, mit den Lauten verglichen werden, durch welche die Sprache sie bezeichnet, aber die Sprache macht von dieser Möglichkeit so gut wie gar keinen Gebrauch. (Wir unterlassen es, auf die sogenannte Onomatopöie hier einzugehen, da es für unsere Erörterung ohne Bedeutung sein würde. Man kann indes vergleichen des Vf.'s «Die Sprache als Kunst», Bd. II, S. 114, 2. Aufl.)

In Wahrheit sind es aber auch gar nicht die gegebenen Dinge oder Vorgänge selbst, welche wir in Worten darstellen. Wir geben durch diese nur den Einwirkungen einen lautlich gegliederten Ausdruck, welche unsere Seele erfährt, wenn sie mit Dingen oder Vorgängen durch unsere Sinnesorgane oder durch ein Fühlen in Berührung kommt. Dieses seelische Geschehen, welches, von unserem Empfinden angeregt, die gegebenen Dinge für uns zu *Vorstellungen* umwandelt, sie uns zu *Gegenständen* macht, *treibt* uns, da wir das Wirken des Empfundenen *fühlen*, dazu, es als unseren Besitz auszugestalten, es auszusprechen, d. h. es in bestimmten Lautgebilden zu verwirklichen, so dafs es auch *anderen* Lebewesen *erscheinen* kann. Wie nun, indem wir an solchen Lautgebilden *denken*, dann wieder dies Gedachte Anlafs wird, dafs wir von den zuerst an Vorstellungen gebildeten Wörtern andere ableiten, durch welche auch diesem Denken Ausdruck gegeben wird, verfolgen wir hier nicht weiter. Es genügt zunächst, dafs wir festhalten: Nicht das gegebene, seiende Ding ist es, welches beim Erkennen von dem Worte *vertreten* wird, sondern unser Vorgestelltes, das Ding, soweit es das unsere geworden, *wie es für uns ist*.

Wenn wir sagen: «für uns», so braucht dies nicht blofs zu bedeuten, dafs unser Vorstellen des Dinges das Ding, wie es

gegeben ist, nicht sei, sondern wie wir es nehmen. Es ist auch in dem Sinne richtig, dafs unser Empfinden der Dinge, aus welchem das Vorstellen sich erzeugt, «für uns» gegeben, für die Entwickelung unseres Wesens unentbehrlich ist. Gleichwie wir durch die Überführung von Dingen in unsere Leiblichkeit uns nähren müssen, um uns Kraft für unser körperliches Wirken zu verschaffen, so bedarf unsere Seele, um wirken zu können, der von der äufseren oder unserer inneren Natur angeregten Empfindungen, da ohne diese das Vorstellen, Fühlen, Wissen, Sprechen, Denken nicht entsteht. Der Mensch lebt und wirkt nur durch die Dinge der Welt, aber freilich mit der Bedingung, dafs er sie sich aneignet, sie, sozusagen, vermenschlicht. —

Nennen wir also die Gesamtheit der gegebenen Dinge «Welt», so wird diesem Namen für uns als erkennende nur die Bedeutung einer von uns vorgestellten Welt zukommen. Nun nehmen wir das von der Seele Vorgestellte nicht mittels der äufseren Sinnesorgane wahr, sondern mittels eines seelischen Vermögens, analog dem wenig bestimmten sinnlichen Tasten und dem bestimmter auffassenden sinnlichen Sehen, des Vermögens nämlich, zu fühlen und zu wissen (Ahd. fuolan und and. falma bedeutet tasten; und Skr. vêda, gr. *οἶδα*, bedeutet im Lat. video, sehen), so dafs wir sagen können, die vorgestellte Welt sei die Welt, wie wir sie fühlen und wissen, kurz bezeichnet: die Welt unseres Bewufstseins.

Anscheinend ist der Unterschied zwischen der gegebenen Welt und der Welt des Bewufstseins wenig erheblich. Selbstverständlich ist es, kann man sagen, dafs wir die Welt, um von ihr sprechen zu können, auch wissen müssen, aber durch das Wissen wird an dem Sein, an der Beschaffenheit, an den Zusammenhängen der Dinge und Vorgänge nichts geändert, also auch nicht an dem Erkennen derselben. Aber wer so spricht, hat schon vergessen, dafs unser Denken sich an Wörtern vollzieht, und dafs von den Wörtern nicht die Dinge vertreten werden, sondern unser Vorstellen der Dinge, dafs also es sich nicht darum handelt, ob die Dinge durch unser Wissen um sie geändert werden, sondern ob unsere Vorstellungen und unsere Wörter sich ändern, sofern wir sie wissen.

Es darf dieser Satz nicht dahin mifsverstanden werden, als ob es überhaupt für unser Wissen und Erkennen gleichgültig wäre, ob die gegebenen Dinge sich ändern oder nicht. Die

Dinge ändern sich ja fortwährend, aber ihre Veränderungen sind, ebenso wie sie selbst, etwas, was wir vorstellen und vorstellen müssen, damit sie auch *für uns* seien, und was wir dann auch *wissen*, gehört also ebenfalls zum Inhalt der *Welt unseres Bewufstseins*. Gewifs ist es richtig und wichtig, dafs dieses Vorstellen und Wissen nicht nach den zufälligen Wahrnehmungen der einzelnen Individuen sich gestalten darf, dafs die Dinge und deren Zusammenhänge so vorgestellt und gewufst werden müssen, wie sie wirklich sind, nicht, wie sie zu sein scheinen, aber es ist nicht die Aufgabe des philosophischen Denkens, dies zu ermöglichen, sondern die der Erfahrungswissenschaften, der Geschichts- und Naturwissenschaft. Nun kann man sagen, dafs hiernach die philosophische Betrachtung, wenn sie sich nur im Denken bewegen wolle, sich die Erfahrungswissenschaften nicht zur Grundlage nehme, notwendig unwahr werden müsse, und es ist zuzugeben, dafs solche Rede nicht ohne Grund ist. Wir werden dies später noch zu besprechen haben und beschränken uns deshalb hier auf einige Bemerkungen, welche besonders auf die vorliegenden Betrachtungen Bezug nehmen und das Verhältnis der Philosophie zur Naturwissenschaft betreffen.

Die Naturwissenschaft untersucht die Beschaffenheit der *gegebenen* Dinge, zu denen auch die Lebewesen der Erde gehören, die Vorgänge, sowie deren Zusammenhänge, sie erforscht also auch die Einrichtung des Sehens, Hörens, Tastens u. s. w., mittels welcher die Lebewesen dazu gelangen, die Dinge vorzustellen und zu wissen. Sie hat es jedoch hierbei immer nur mit dem unabhängig von unserem Wirken *Gegebenen* zu thun, und sie ist deshalb bestrebt, unseren Vorstellungsformen und unseren Worten keinen Einflufs auf ihre Untersuchungen zu gestatten, vermeidet es auch, wenn sie sich recht versteht, Fragen zu behandeln, welche nicht aus gegebenen Thatsachen sich erzeugen, sondern nur dem denkenden Erkennen entstammen. Es liegen ihr darum Betrachtungen, wie die über das Ich, über unser Verhältnis zur Welt durchaus fern. Das Ich, von dem *wir* sprechen, ist deshalb kein Gegenstand ihrer Untersuchung, weil es als Ding oder als Vorgang *nicht* auftritt, weil es überhaupt nicht *erscheint*. Das *Weltganze* kennt sie nicht, sie kennt nur das Einzelne, Mannigfaltige, dessen Gesamtheit wir Welt nennen, also hat sie es auch nicht mit *Weltanschauungen* zu thun, da diese eine Welteinheit voraussetzen.

Es stehen philosophische Betrachtung und Naturforschung insofern geradezu im Gegensatz zu einander, dafs sie entgegengesetzte Ziele verfolgen, andererseits berühren sie einander, weil sie beide erkennen wollen, und dazu sowohl Kenntnis des Einzelnen erforderlich ist, wie auch das Erkennen von dessen Zusammenhängen. Darum kann die Naturwissenschaft ebensowenig die Verwendung von Wortbegriffen vermeiden, wie die Philosophie das Wissen vom Einzelnen entbehren kann. Aber die Naturwissenschaft als solche hat keineswegs die Aufgabe, die Begriffe als solche zu untersuchen, und es gelten ihr diese nur als Mittel, die Zusammenfassung des Einzelnen in seinem Verhalten zum Mannigfaltigen auszudrücken. Ebenso kommt für die Philosophie das Einzelne als solches nicht in Betracht, und sie unternimmt als solche nicht dessen Erforschung, obwohl sie es kennen mufs, damit ihr Vorstellen und dann weiter ihr Denken sich nicht verirre. Da nun die Naturwissenschaft ihr Wissen niemals abschliefst, schon deshalb nicht abschliefst, weil Erfahrung kein Ende hat, kann sie ein absolut sicheres Wissen dem denkenden Erkennen nicht zur Verfügung stellen, aber es versteht sich von selbst, dafs in allen den Fällen, wo philosophische Betrachtungen auf das Einzelne zurückzugehen sich veranlafst finden, sie sich auf wissenschaftlich begründete Vorstellungen zu stützen haben, nicht aber auf solche, die aus ungeprüften und unvollständigen Wahrnehmungen sich erzeugen.

Es ist aber das auf diese Weise erworbene Wissen um die gegebenen Dinge und Vorgänge nicht zu verwechseln mit dem unmittelbar eintretenden, dem Menschen eigenen inneren Sehen oder Wissen der Vorstellungen. Dieses letztere ist dem Menschen schlechthin unentbehrlich, denn, wenn wir nur vorstellten, das Vorgestellte aber nicht wüfsten, es uns nicht zum Bewufstsein käme, wäre es für uns überhaupt nicht da, es wäre nichts, als Wirken unserer uns gegebenen Natur, bliebe ohne Beziehung auf unser Ichwesen; jenes Wissen aber kennzeichnet sich sofort als genauere Prüfung und Berichtigung unserer Wahrnehmungsakte, aus welchen sich die Vorstellungen erzeugen, und wird zu diesem Zwecke von uns gewollt.

Immerhin kann es scheinen, als ob hiernach das denkende Erkennen doch nicht, wie wir oben ausführten, ausschliefslich mit den Vorstellungen von Dingen und Vorgängen, wie sie in der Sprache zum Ausdruck kommen, zu thun habe, sondern ge-

legentlich auch mit diesen selbst, wie sie gegeben sind. Man wird sagen, dafs wir dann nur die Naturforscher für uns arbeiten lassen, wo unsere Kraft nicht ausreicht, und vielleicht zu unserer Entschuldigung anführen, dafs wir doch nur aus Not und in Ausnahmefällen uns mit den Dingen als solchen beschäftigten. Aber weder die Anklage noch die Entschuldigung sind berechtigt.

Denn unser Wissen, sowohl jenes unmittelbar eintretende, welches wir Bewufstsein nennen, wie dieses Wissen um die Dinge selbst, für dessen Zustandekommen die Erfahrungswissenschaften arbeiten, vollendet sich zu einem bestimmten, fest umschriebenen, nur dadurch, dafs wir ihm in den Lautgebilden der Sprache eine sinnlich befestigte und bleibende Gestaltung verleihen, vermöge welcher die Wörter uns sowohl die vorgestellten Dinge vertreten können, als auch, wie wir sie oben benannten, die Gedankendinge. Jenes «Bewufstsein» kommt nur dadurch zur Klarheit über sich selbst, dafs es sein Wissen in Worte fafst, an denen sein Vorstellen Halt gewinnt und aus dem Vorstellen sich zu Vorstellungen umgrenzt; das mittelbare Wissen aber könnte überhaupt gar nicht empfangen und mitgeteilt werden, wenn es sich nicht schon in der Sprache einen bestimmten Ausdruck gegeben hätte.

Und dadurch, dafs es Worte sind, in welchen unser Wissen sich darstellt, erhält dieses zugleich eine Bedeutung und einen Wert, durch welchen es den Zufälligkeiten des individuellen Vorstellens und Denkens entrückt und zu einem der Gattung gemäfsen Vorstellen und Denken erhoben wird. Denn Sprache kommt schon von Anfang an nicht zustande, wenn nicht eine Vielheit von Menschen die Lautgebilde, welche von den Einzelnen gebildet werden, zu den ihrigen macht, sie anerkennt und in Gebrauch nimmt. Unzählige Versuche, einem inneren Drange entspringend, einen dem Vorgestellten entsprechenden Laut zu bilden und zu gliedern, mögen bei den Individuen unseres Geschlechts vorausgegangen sein und unbeachtet sich verloren haben, ehe die anderen solch Gebilde nachsprachen, und sicherlich wurde es erst durch ein langes Mitarbeiten vieler, mehr oder weniger aller Genossen erreicht, wenn endlich die Wörter eine so bestimmte Form annahmen, dafs sie durch eine Lautschrift dargestellt werden konnten. Die Geschichte der Wörter zeigt uns weiter, dafs in derselben Weise, wie die Sprache sich bildete,

sie auch ihr Leben fortentwickelte. Eigentliche Neubildungen von Wörtern setzen sich zwar in späteren Zeiten nur selten durch, sobald das Sprachmaterial auszureichen scheint, um unsere Vorstellungen zu bezeichnen, aber die Sprachen machen gegenseitig bei einander Anleihen, wenn eine Lücke des Wortbestandes gefühlt wird, Ableitungen und Zusammensetzungen treten ergänzend und fortbildend auf, vor allem aber zeigt der Sprachgebrauch seine Macht, indem er den Wortlauten eine veränderte Bedeutung giebt, sie nur in dieser neu eingeführten gelten läfst, und sie beseitigt, wenn sie nichts ausdrücken, was im Vorstellen oder Denken noch gelten kann. So ändern sich freilich nicht die gegebenen Dinge dadurch, dafs wir sie wissen, aber unser Wissen von den Dingen ändert sich, giebt dieser Veränderung in der Sprache Ausdruck und berichtigt so, von diesem fortschreitenden Erkennen aus rückwärts, auch unser Vorstellen. Die Veränderungen im Sprachgebrauch vollziehen sich nur langsam und zögernd, weil sie die mannigfaltigsten Prüfungen der Sprachgenossen zu bestehen, viele Bedenken zu überwinden haben, ehe sie dazu reif werden, im Denken und Vorstellen der Menschen zu herrschen, aber dann behaupten sie sich auch auf längere Zeit, weil es das Urteil der Gattung ist, auf welches sie sich stützen, nicht das von einzelnen wissenden Individuen. Die Fortschritte der Gattungserfahrung, des Gattungswissens kommen so allmählich durch die Sprache allen zu gute, und sie bewirken dann nach allen Richtungen des menschlichen Wirkens ein Fortschreiten, soweit dies Wirken mit unserem Wissen in Verbindung steht. Die für den Einzelnen nicht durchführbare Aufgabe, die ursprünglichen Vorstellungen dem Wissen der Wissenschaften gemäfs umzuformen, wird so durch die Sprache der Gattung gelöst. Das philosophische Erkennen also, bei dem die vorgestellten Dinge durch Wörter vertreten werden, wendet sich für ein von ihm zu erwerbendes Wissen des Einzelnen nicht an die gegebenen Dinge als solche, es hat vielmehr von Anfang an nur mit den Wörtern zu thun, d. h. mit Vertretern von Vorstellungen, die aus Wahrnehmungsakten hervorgehen. Wenn eine Feststellung der Bedeutung dieser Wörter erforderlich wird, verläuft dann solche Wissensbewegung durchaus im Bereiche unseres Bewufstseins. Warum diese Unterscheidung zwischen gegebenen Dingen und Dingen, wie sie im Bewufstsein sind, für das philosophische Erkennen von gröfster Wichtigkeit sind, wird sogleich in dieser

Einleitung eine vorläufige Erklärung finden. Zunächst also sehen wir, wie sich für unsere Betrachtungen die Sorge um das Wissen des Einzelnen, der Weltbruchstücke, zu erkennen giebt als beruhend auf dem Bedürfnis, die Wörter, welche wir verwenden wollen, in Bezug auf ihren Bedeutungsgehalt einer Untersuchung zu unterziehen. Bei wissenschaftlichen Arbeiten jeder Art ist solche Kritik des Sprachgebrauchs, wie sie ja schon das Werden des Sprachgebrauchs selbst an sich aufweist, unentbehrlich, und je nach dem Umfang des Wissens, welches der Arbeitende sich angeeignet hat, wird er dabei seltener oder häufiger in die Lage kommen, sich auch das Gattungswissen durch Studium der Erfahrungswissenschaften in Bezug auf das Einzelne zugänglich zu machen. Aber von «Ausnahmefällen», in denen dies nötig werden könnte, ist nicht zu sprechen, und ebensowenig sind es allein die Naturwissenschaften, welche zur Strenge und Vorsicht bei Verwendung der überlieferten Wörter mahnen. Es ist namentlich für jeden Versuch, denkend zu erkennen, der nicht blofs Worte machen will, weiter aber überhaupt für jede wissenschaftliche Arbeit Bedingung, dafs die Wörter, an denen gedacht wird, über ihre Berechtigung hierzu sich bei dem Arbeitenden ausgewiesen haben. Nur durch solches gewissenhafte Denken fördert man auch allmählich das Wissen aller, indem man auf den Sprachgebrauch der Gattung einwirkt. Dies ist die Sorgfalt, von der eben auch das Einzelne an den Dingen und Vorgängen berücksichtigt wird, soweit es nötig ist, und zwar nicht im Sinne der Erfahrungswissenschaften, welche das Thatsächliche, das Wirkliche als solches festzustellen bemüht sind, sondern im Dienste des denkenden Erkennens, welches ein allgemein geltendes Wahres sucht, für welches das Wissen des Wirklichen nur Mittel zum Zweck ist. Wir finden die Bethätigung solcher Sorgfalt weniger gefördert durch die Aufstellung der *ὁρισμοί*, von Definitionen der Wortbegriffe, wie sie von der Logik der Alten gelehrt wird, als darin, dafs sie die Wörter im Zusammenhang der Rede nach ihrer Auffassung zur Geltung bringt und so den Sprachgebrauch, zunächst den der Wissenschaft, bestimmen hilft. Der Nutzen der Definitionen für das denkende Erkennen wird nicht selten überschätzt; sie sind von Wert, sofern sie den Sprachgebrauch eines Denkers vor Mifsverständnissen der Hörer oder Leser bewahren, aber eine Macht, die gegebenen Dinge zu definieren, besitzen sie nicht, weil

wir diese nicht wissen können, und als Worterklärungen sind sie an die Sprachgeschichte gewiesen, welche uns auf den Ursprung der Benennungen zurückführt und dadurch über den Sprachgebrauch einigermafsen aufklärt.

Die beiden Wortbegriffe: Ich und Welt, durch deren Beziehung aufeinander die folgenden Betrachtungen uns zur Weltanschauung führen wollen, sind von dem Wechsel des Sprachgebrauchs anfänglich wenig berührt worden. Erst die Philosophie und die Naturwissenschaft haben diese Wortbegriffe eingehender geprüft. Descartes wies zuerst auf das Ich hin als auf das Prinzip unserer Gewifsheit, Kopernikus brachte uns die Erkenntnis, dafs die Erde nicht die Welt sein kann, dafs sie einer unter den Planeten der Sonne ist. Beide Begriffe können nicht vorgestellt werden, sie werden an ihren Wörtern gedacht; und wenn wir oben (S. 4 fg.) sagten, dafs wir vom Ich in Bezug auf die wirkliche Welt nichts weiter zu berichten wüfsten, als dafs dies Etwas, worauf der Deutelaut «Ich» hinweist, bei einer bestimmten Art von Lebewesen der Welt, nämlich bei den Menschen, zu finden sei, dafs jedoch sich aus unseren Betrachtungen ergeben würde, es könne mehr ausgesagt werden, so wird dies eben nur dadurch ermöglicht, dafs es in denselben die an den Wörtern Ich und Welt gedachten Begriffe des Ich und der Welt sind, mit denen wir zu thun haben, nicht aber das Ich und die Welt der Wirklichkeit. Wir prüfen also lediglich die Beziehung, welche zwischen dem Ich und der Welt unseres Bewufstseins obwaltet, und wir fragen nach der Wahrheit ihres Seins im Bewufstsein. Demnach richten sich die folgenden Betrachtungen nur auf Vorgänge in unserer Seele, wenn auch die Wörter, deren wir uns bedienen, sich vielfach auf Dinge beziehen, welche uns als einer aufser uns vorhandenen Wirklichkeit angehörend erscheinen, die aber für uns als Erkennende nur insofern da sind, als sie von uns empfunden, d. h. unserem Bewufstsein einverleibt wurden. Sie sind Lautbezeichnungen für unsere Vorstellungen, nicht für die Dinge, und wenn infolge der Aufnahme eines mittelbar durch die Erfahrungswissenschaften festgestellten und in unser Bewufstsein aufgenommenen Wissens wir diese Vorstellungen ändern, so bezeichnen die Wörter wieder nur ein berichtigtes Vorstellen, dessen weitere Berichtigung immer möglich bleibt.

Es fällt uns jedoch nicht ein, hieraus zu schliefsen, dafs

unsere Vorstellungen dies seien, was wir Wirklichkeit nennen. Gesetzt, dafs die Wirklichkeit im Grunde von unsinnlicher Beschaffenheit ist, so dafs man ihre mannigfaltigen Erscheinungen wohl mit Vorstellungen, wie unsere Seele sie bildet, vergleichen könnte, so werden sie damit doch nicht für unsere Vorstellungen erklärt, vielmehr haben wir an der gegebenen Welt der Dinge und Vorgänge, welcher auch wir selbst angehören, das für uns Wirkliche. Von welcher Beschaffenheit aber im letzten Grunde dies «Wirkliche» ist, das wissen wir nicht; wie wir sie auch vorstellen mögen, so schiebt sich doch immer unser Vorstellen zwischen die Dinge und die Menschen, welche nur nach ihrer Weise vorzustellen befähigt sind.

Wenn wir sehen, dafs ein Stein sich in die Höhe erhebt, dann wieder herabfällt, wenn wir am Fufs verletzt werden und dort Schmerz empfinden, so stellen wir dieses Geschehene vor und sagen, es sei «wirklich», aber solche Vorstellungen können auch infolge von Wahrnehmungen oder Empfindungen sich erzeugen, ohne «wirklich» zu sein. Wollten wir z. B. von der Sonne sprechen, wie von jenem Stein, sie erhebe sich in die Höhe, wie wir es sehen, und sinke herab, wie wir es sehen, wollte der Leidende, dem der Fufs abgenommen ist, auf Grund seiner Empfindung über Schmerz am Fufs klagen, so hätten wir, ohne es zu wollen, Unwirkliches vorgestellt. Das Vorstellen an sich bürgt also nicht für die sogenannte Wirklichkeit des Vorgestellten, es kann nur bezeugen, dafs uns etwas so oder so erschien, wie ein Wirkliches. Nun ist es von grofser Wichtigkeit für die Menschen, dafs sie das Erscheinende nicht mit dem Wirklichen verwechseln. Wenn ein Mensch auf das Wirkliche wirklich wirken will, mufs er wissen, wie es beschaffen ist; er mufs wissen, wie ihm beizukommen ist, um es für seine Zwecke verwenden zu können, und es ist schon Naturwissenschaft vorhanden, wenn z. B. gewufst wird, dafs der Fisch, welcher unter der Oberfläche eines Wassers erblickt wird, derselben näher erscheint, als er in Wirklichkeit ist.

Zu sagen, dafs die Wahrnehmung uns öfters täusche, weil sie uns Unwahres zeige, wäre schief. Der Wortbegriff Wahrnehmung hängt mit dem der Wahrheit nicht zusammen[1]); die

[1]) Hegel (Phänomenol. d. G. S. 88) und Wundt (Logik, I, S. 379) nehmen dies an.

deutsche Wurzel zu wara nëman «war» bedeutet: aufmerken; über wahr (verus) und unwahr entscheidet das Wahrnehmen nicht, und wir täuschen uns, wenn wir dies voraussetzen. Aber, da zum Erscheinen des Wirklichen aufser dem erscheinenden Gegenstande auch irgend jemand gehört, dem er erscheint, so werden wir urteilen, dafs dieselbe erscheinende Wirklichkeit je nach der Beschaffenheit der Sinnesorgane des Wahrnehmenden verschieden vorgestellt wird. Da nun ferner die Berichtigungen der Vorstellungen, welche zeigen, dafs diese mit der «Wirklichkeit» nicht übereinstimmen, wenn dieselbe auf ihre Beschaffenheit genauer geprüft wird, doch wieder von uns vorgestellt werden müssen, wenn wir sie wissen wollen, so ergiebt sich, dafs wir über die von ihrer Erscheinung unabhängige Beschaffenheit der Wirklichkeit, mag diese sinnlicher oder unsinnlicher Art sein, überhaupt kein Urteil haben, dafs alle Berichtigungen der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaften nur die Wirklichkeit treffen, wie sie für uns ist, d. h. wie sie uns erscheint. Falsch aber wäre es wiederum, hieraus zu schliefsen, dafs diese uns erscheinende Wirklichkeit nicht wahr sei; sie ist vielmehr ebenso wahr, wie jede andere Erscheinungsart des Wirklichen, und die Berichtigungen der Wissenschaft sind wahr für die Art, wie die Dinge auf uns wirken und wir auf sie.

Unsere Betrachtungen also nehmen an, dafs die Erscheinungswelt die uns gegebene wirkliche Welt ist, sie nehmen auch die Berichtigungen unseres Vorstellens von dem Erscheinenden an, wie sie sich aus den Arbeiten der Naturforschung ergeben, aber sie werfen die Frage überhaupt nicht auf, welche die Naturforschung zu beantworten sucht, die Frage nach der eigentlichen Beschaffenheit des Wirklichen. Wir untersuchen nicht, wie das Ich und das Weltganze wirklich sind, sondern in welcher Beziehung sie zu einander stehen, wir wollen erkennen, wie sie in Wahrheit sich zu einander verhalten. Mag die Wirklichkeit den verschiedenen Lebewesen der Welt noch so verschieden erscheinen, so kann dadurch doch ihr Wesen nicht geändert werden, wie wir ja auch sehen, dafs das Wesen des Menschen, das, was ihn zum Menschen macht, wodurch er sich von den anderen Lebewesen der Erde unterscheidet, worauf seine innere Befriedigung beruht, keineswegs davon abhängt, mit welcher Einsicht in die Wirklichkeit, mit welchem Schatz berichtigter Vor-

stellungen er sein Leben führt. Es sind auch nicht die erscheinenden Erfolge unseres Wirkens auf die Wirklichkeit, welche wir den Fortschritten der Naturwissenschaften verdanken, aus denen uns das Gefühl höchster Glückseligkeit erwächst, sondern die Gesinnung, in welcher unser Wirken wurzelt.

Es kann gesagt werden, dafs diese Ausführungen sich doch überwiegend nur auf Vermutungen stützen. Gerechtfertigt sei die Vorsicht, unsere Wahrnehmungen nicht eher als gewifs anzusehen, ehe sie nicht «eine vielfältige Kontrolle bestanden haben; dafs man also von vornherein der Wahrnehmung mit dem Verdacht, dafs sie subjektiv bestimmt sei, gegenübertritt.» «Die Meinung jedoch, dafs alles Erkennen ein Akt unseres Bewufstseins, also an sich subjektiv sei und demnach über die Dinge, wie sie an sich sein mögen, nichts aussagen könne, dürfte als eines der gröfsten Vorurteile zu betrachten sein, unter denen die Philosophie zu leiden gehabt hat. Woher in aller Welt sollten wir auch die Vorstellung nehmen, dafs irgend ein Objekt der Wahrnehmung nicht wirklich sei, wie es uns doch unmittelbar erscheint, als eben daraus, dafs diese Ansicht in gewissen Fällen infolge der Kollision mit anderen Wahrnehmungen undurchführbar wird? Die Erwägung, dafs alles Erkennen ein subjektiver Vorgang sei, schliefst doch wahrlich nicht aus, dafs der Gegenstand des Erkennens objektiv sein könne, wie er in der That stets von uns vorausgesetzt wird. So ist man denn auch erkenntnistheoretisch nur befugt, dasjenige aus der objektiven Wahrnehmung zu eliminieren, was wirklich als ein objektiver Schein sich nachweisen läfst, es besteht aber nicht die geringste Rechtfertigung, die objektive Erkenntnis überhaupt aufzuheben. Müssen wir hiernach als objektiv gewifs dasjenige auffassen, was sich in aller Wahrnehmung als feststehend bewährt, so darf jedoch nicht übersehen werden, dafs in dieser Definition der Gewifsheit allerdings insofern eine beschränkende Bedingung auferlegt wird, als in einem gegebenen Moment leicht als feststehend gelten kann, was einer Kontrolle durch neue Wahrnehmungen nicht Stand hält. In der That besitzen zahlreiche wissenschaftliche Sätze offenbar blofs den Charakter relativer Gewifsheit.» (Wundt, Logik, Bd. I, S. 382 fg.)

Wir haben die Worte Wundts nicht deshalb angeführt, um sie hier ausführlich zu besprechen, zumal, da wir später noch auf diesen Streitpunkt zurückkommen müssen. Wir meinen, es sei

klar, dafs Wundts Ansicht den Inhalt des von uns Ausgeführten zwar streift, ihm aber kaum widerspricht, wenn in Betracht gezogen wird, dafs der Standpunkt, von dem aus Wundt urteilt, ein anderer ist, als der unsere. Gerade eine vielleicht dennoch vorhandene Unklarheit in dieser Beziehung ist es, welche wir an dieser Stelle in möglichster Kürze beseitigen möchten.

Wir hatten schon oben (S. 7 fg.) bemerkt, dafs die Naturforschung mit Recht bestrebt ist, «unseren Vorstellungsformen und unseren Worten keinen Einflufs auf ihre Untersuchungen zu gestatten». Wundt fafst dieses Fernzuhaltende unter dem Namen «das Subjektive» zusammen, wogegen nichts einzuwenden wäre, wenn nicht diese Bezeichnung in so vielfacher Bedeutung vom Sprachgebrauch verwendet würde, dafs sie dem Zwecke einer wissenschaftlichen Darstellung schwerlich noch genügen kann. Auch bei Wundt zeigt sich dies, denn er spricht als Philosoph in seiner «Logik» vom Subjektiven in dem Sinne, den er allerdings als Naturforscher vertreten kann, sonst aber nicht. Er folgt hierin auch dem Sprachgebrauch, der, wenn er höflich sein will, eine falsche, unhaltbare Ansicht als eine «subjektive» bezeichnet, wodurch dann «subjektiv» statt «individuell» gesetzt, das Individuelle aber nur im Gegensatz zum Gattungsgemäfsen gedacht wird. Wundt spricht vom Subjektiven als dem beim Erkennen des «Objektiven» zu «Eliminierenden», sagt, dafs man «der Wahrnehmung von vornherein mit dem Verdacht, dafs sie subjektiv bestimmt sei, gegenübertrete», wie wenn diese es oft an der nötigen Besonnenheit fehlen lasse und deshalb «vielfältiger Kontrolle» bedürfe. Wundt sieht in dem «Subjektiven» nur den Störer des richtigen Wahrnehmens und damit des «objektiven Erkennens», indem es gewisse Wahrnehmungen «in Kollision mit anderen Wahrnehmungen» bringt.

Das philosophische Erkennen, wie es in unseren Betrachtungen vertreten wird, urteilt unbefangener über das «Subjektive». Ihm ist der Mensch und das Wesen des Menschen ein Gegebenes, wie das Weltall, aber als erkennendes weifs es nur uns als «Subjekte», und es unterscheidet die Welt von uns als das «Objekt» unseres Erkennens. Wenn wir dies Objekt zu erkennen suchen, um uns über unsere Stellung in demselben klar zu werden, so wird uns dies eben dadurch möglich, dafs wir uns als Subjekte von der Welt als Objekt zu unterscheiden imstande sind. Schon dies Unterscheiden kann man, wenn man

will, als «subjektiv» bezeichnen, da ja, «in Wirklichkeit» wir selbst der Welt angehören. Unsere Sinnesorgane vermitteln uns die Kenntnis von der Welt, indem wir sie wahrnehmen, wahrnehmen als Subjekte, nicht als Teile des Weltganzen. Beachten wir dies beim Erkennen, so wird nötig, es ausdrücklich zu sagen. Dies geschieht dadurch, dafs wir das von Subjekten Wahrgenommene von dem uns als «Wirklichkeit» Gegebenen unterscheiden. Wir unterscheiden also die Welt der Erscheinung, welche wir kennen, von der Welt der Wirklichkeit, welche dann nur insofern mit der Erscheinungswelt zusammenfällt, als wir eben nur das uns Erscheinende kennen, woran alles Berichtigen der Naturforschung nichts ändert, weil sie selbst schliefslich nur auf von uns Wahrgenommenes sich stützen kann. Wir meinen nicht, dafs die Wahrnehmung deshalb irre, weil sie vom Subjekt ausgeht; die Wahrnehmung irrt nicht, weil sie überhaupt nicht urteilt; nicht, ob ein Erscheinendes wirklich oder unwirklich ist, auch nicht über ihre etwaige «Kollision mit anderen Wahrnehmungen». Dagegen verirren wir uns oft im Denken, sowohl bei der Forschung nach dem Wirklichen, wie bei der Betrachtung des Wahren, z. B. wenn wir beim Hören eines Schalles, den wir nicht selbst verursachten, annehmen, dafs ihm als solchem auch eine von uns unabhängige Wirklichkeit zukomme, oder wenn wir meinen, der Begriff des Wirklichen umfasse auch den des Wahren.

Es ist schwer, vielleicht unmöglich, zugleich als Naturforscher an den Wörtern zu denken und als Philosoph, denn das Denken des ersteren ist ganz dem Wirklichen, dem Objekt, zugewendet, das Denken des letzteren ist durchaus abhängig vom Subjekt. Wenn nun Wundt als Philosoph nicht bestreitet, «dafs alles Erkennen ein subjektiver Vorgang sei», «ein Akt unseres Bewufstseins», so übersieht er, dafs er hier das Wort «subjektiv» in einem anderen Sinne gebraucht, in unserem, der ihm nicht erlaubt, von einem «Eliminieren» des Subjektiven zu sprechen, um «objektive Erkenntnis» herbeizuführen. Giebt es denn überhaupt «objektive Erkenntnis», wenn doch «alles Erkennen ein subjektiver Vorgang» ist? —

Durch Ungenauigkeit im Gebrauch der Wörter erschwert und verwischt sich bei Wundt freilich die Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Er begründet seine Ansicht, dafs zwischen einem «Objekt der Wahrnehmung» und der «Wirklichkeit» nicht

unterschieden werden dürfe, dadurch, dafs jenes als wirklich «uns doch unmittelbar erscheint», dafs es so «in der That stets von uns vorausgesetzt wird».

Nun, wenn das Objekt unserem Bewufstsein «unmittelbar erschiene», brauchten wir doch überhaupt keine Wahrnehmung, durch welche dessen Kenntnis unserem Subjekt vermittelt wird. Von den Vorstellungen der Objekte wissen wir «unmittelbar», da diese der Seele schon angehören, nicht aber von den Objekten, von denen wir erst durch Empfinden etwas erfahren. Die Sinnesorgane an sich geben doch nicht schon Wissen. Und wenn das Subjekt nicht auf das Objekt merkt, nimmt es dasselbe auch nicht wahr. Aber Wundt sagt ja nur, dafs das Objekt uns «unmittelbar erscheint». Es ist richtig, dafs er so sagt, aber damit ist doch gerade zugegeben, dafs es nicht als «wirklich», sondern nur als dem Subjekt erscheinend anzusehen sei. Dafs aber ein Erscheinendes «wirklich» sei, ist doch ein Urteil? Und wenn also Wundt sagt, dafs das Objekt «als «wirklich» stets von uns vorausgesetzt wird», so bedeutet dies für uns nur, dafs wir im Denken die Erscheinung des Wirklichen und die Wirklichkeit des Wirklichen erst dann unterscheiden, wenn unser Nachdenken uns dazu veranlafst. Da nun Wundt nicht bestreitet, dafs «alles Erkennen ein subjektiver Vorgang sei», also ein «Akt unseres Bewufstseins», und da er nicht behaupten wird, dafs das philosophische Erkennen abwarten müsse, bis die «zahlreichen wissenschaftlichen Sätze, welche offenbar blofs den Charakter relativer Gewifsheit» haben, bis zur absoluten gelangt sind, d. h. «sich in aller Wahrnehmung als feststehend bewähren» und bis die überhaupt möglichen Wahrnehmungen «eine vielfältige Kontrolle bestanden haben», so hindert uns seine von uns mitgeteilte Ausführung nicht, das Weltganze zu denken als die Welt unseres Bewufstseins.

Es fragt sich, welches Bewufstsein gemeint wird, wenn man ihm die Welt zum Inhalt giebt. Bewufstsein entwickelt sich in jedem Individuum; hat aber jedes Bewufstsein auch einen derartigen Inhalt, dafs wir ihn als «Welt» bezeichnen können? Freilich berichtet Alexander von Humboldts «Kosmos» von einer anderen Welt, als deren sich jedes beliebige Individuum bewufst ist, aber trotz aller Verschiedenheiten des Inhalts und der Form, in welcher er aufgefafst wird, dürfen wir uns doch der Anerkennung des Satzes nicht entziehen, dafs jeder Mensch eine

Welt in seinem Bewufstsein hat. Bewufstsein hat er, sofern er selbst es ist, der dies weifs, was er weifs; eine Welt hat er, sofern er das, was er im Leben erfahren hat, weifs, und zwar erfahren sowohl, was ihm selbst begegnet ist, als auch in dem Sinne, dafs es ihm als Erfahrung anderer mitgeteilt und dadurch zum Inhalt seines Bewufstseins wurde. Selbstbewufstsein und Weltbewufstsein entwickeln sich in den Menschen an einander; um unser Wissen zu sein, mufs das Weltbewufstsein zu uns selbst gelangen, und wir müssen wissen können, sobald wir darauf unsere Aufmerksamkeit richten, dafs es nicht blofs irgendwie gewufst wird, sondern, dafs dieses Wissen das unsere ist.

Allerdings dürfen wir nicht vergessen, dafs sich dies in Form einer Entwickelung darstellt, also im Verlauf der Zeit. Das Kind scheidet weder noch verbindet es das, was es erfährt, sachgemäfs, ist daher mit dem Aufbau einer Welt nur in sehr geringem Mafse beschäftigt, wie es auch nicht von Anfang an imstande ist, sich als ein Ich zu wissen und auszusprechen. Eben dies ist auch schon für die Auffassung des Wortbegriffs «Bewufstsein» zu beachten. Das Bewufstsein ist niemals fertig, es entwickelt sich, es lebt als ein beständig werdendes. Der Begriff des Wortes stellt sich als eine abgeschlossene Einheit dar, und man kommt deshalb leicht dazu, sich das Bewufstsein wie einen seelischen Behälter vorzustellen, in welchem der ganze Inhalt des Wissens zu derselben Zeit vorhanden und, wenn nur sorgfältig nachgesehen würde, auch dem Wissen gegenwärtig wäre. Vielmehr besteht aber dies, was wir unter dem Namen Bewufstsein zusammenfassen, in lauter Vorgängen, von denen schon hier einiges zu sagen ist, obwohl wir auch später noch von diesem «Bewufstsein» zu sprechen haben.

Die Ableitung des Wortes Bewufstsein von «wissen» sollte uns nicht hindern zu bemerken, dafs der Sprachgebrauch es nicht selten auch da verwendet, wo nicht ein Wissen, sondern eine viel weniger bestimmte Art, wie wir der Vorgänge in unserer Seele inne werden, Kunde von ihnen erhalten, sie erfahren, sich geltend macht. Wir sagen dann, dafs wir sie fühlen, und es ist erst ein weiterer Akt der Seelenthätigkeit, wenn wir sie auch wissen. Allerdings tritt das Fühlen auch so auf, dafs wir es zugleich wissen, dann nämlich, wenn wir dieses Auftreten zu erwarten haben, auf dasselbe merken, weil wir dessen Veran-

lassung wissen, z. B. wenn wir uns vor etwas fürchten, uns über etwas freuen. Aber, worauf es hier ankommt: das Bewufstsein kann auch als ein Gefühltsein beginnen. Es ist dies der Fall, wenn die Seele infolge eines von aufsen oder in uns selbst angeregten Empfindens, dessen Wirken sie erleidet, sich in ein gewisses Verhalten, eine Stimmung, einen Zustand, versetzt findet, ohne doch dadurch zu einem Wollen, also zu einer bestimmten Thätigkeit, aufgerufen zu werden, so dafs sie zunächst nur eben dies fühlt, was sie in sich erfährt. Man empfindet z. B. den Übergang von dem Dahingegebensein der Seele an den Schlaf oder an eine Ohnmacht zum Wachsein, von der Zerstreutheit oder dem träumerischen Brüten der Seele zur Sammlung, von heftigen Erregungen, infolge welcher wir «aufser uns» waren, zur selbstbestimmten, besonnenen Haltung — und man fühlt dann sein Dasein als einen Zustand wiedergekehrter Kraft, des sich Zurechtfindens, der Befreiung von übermäfsiger Spannung. Wenn nun in solchen Fällen gesagt wird, das so fühlende Individuum sei wieder bei Bewufstsein, so ist doch ein Wissen damit nicht bezeichnet, sondern eine Fühlung.

Beim Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken wird öfter oder seltener je nach der Individualität der Wahrnehmenden das Einwirken des Wahrgenommenen auf die Seele auch gefühlt, wie wenn durch die Bewegung der Oberfläche eines Gewässers auch der Untergrund flüchtig aufgeregt wird. Wir wissen dann auch wohl nachträglich von solchen vorübergehenden Regungen und bemerken etwa, wie dieser oder jener Geruch uns etwas in Erinnerung gebracht habe, wie beim Hören eines Tones uns eine bestimmte Stimmung überkomme, vielleicht der Trauer, der Sehnsucht, wie ein Anblick uns Anlafs geworden, dafs uns dies oder jenes «einfiel» u. s. w. So wird unser Vorstellen von Gefühlen begleitet, durch die wir neben jenen Bildungen auch unser selbst inne werden, uns, sozusagen, in uns erinnern, so dafs uns kund wird, wie innerhalb des Gebietes der Vorstellungen, welche die Seele im Augenblick beschäftigen, unsere Erfahrungen untereinander zusammenhängen, oder doch in Beziehung zu einander treten können. Die Vorgänge dieser Art, welche man seit Locke (Ess. concern. Hum. Underst. II, ch. 33: Of the Association of Ideas) unter dem Namen der «Ideenassociation» zusammenzufassen pflegt, sind von gröfster Wichtigkeit für unser Denken. Die Seelen, welche sich durch ein, wie man sagen mag,

schaffendes, viel umfassendes, inhaltreiches Denken auszeichnen, erhalten durch sie einen aus den Gefühlen beständig zuströmenden Denkstoff, der dann vom selbstbewufsten, sich selbst bestimmenden Ich in die Zucht des logischen Denkens genommen wird, damit sich sondere, was dem Zweck des Erkennens dient. Solche Denker, welche gefühlsarm sind, denen nichts «einfällt», die nur an den überlieferten, in der Sprache fest gewordenen Wörtern den Denkstoff suchen, mögen immerhin durch Schärfe der Unterscheidung, durch übersichtliche Klassifikation, durch Genauigkeit des Definierens und Rubrizierens hervorragen, aber die Ergebnisse ihres Denkens fördern uns nicht und bleiben armselig.

Das wissende Bewufstsein, oder besser: das unmittelbare Wissen, giebt sich uns zunächst dadurch zu erkennen, dafs das Gefühl des Wachseins, das Daseins- und Lebensgefühl, welches sich zu bethätigen bereit ist, sich als Begehren nach Wissen, als ein Wissenwollen geltend macht, indem es aufmerkt auf alles, was die Seele berührt, um es inne zu haben. Diese Bereitschaft zum Aufmerken, also zum Wissen, steigt mit dem Gefühl des Wachseins und schwindet mit ihm.

Mit dem Aufmerken geht die Seele aus dem Zustand des unbestimmten Fühlens, welches sie erleidet, über zu der ihr eigenen Thätigkeit von bestimmten Wissensakten, durch welche sie das Einzelne vorstellt, sondert und als ein Besonderes innerhalb der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts unterscheidet. Während das Gefühl von der Empfindung der Vorgänge beherrscht wird und sich ihr hingiebt, bildet die wissende Seele das Empfundene als ein Wahrgenommenes zur Vorstellung um, ohne doch dadurch das begleitende Gefühl zu vernichten. Dieses Bilden der Vorstellungen geht von dem Einheitspunkte des Seelenlebens aus, den wir unser Ich nennen. Im Fühlen findet sich ein Eindruck auf die Seele bezogen, im vorstellenden Wissen dagegen bezieht sich die Ichseele auf einen Reiz, auf den sie merkte, und da sie in diesem Beziehen in sich verharrt, bei sich bleibt, kehrt dasselbe in jedem Moment des Bildens zu ihr zurück, ist immer in ihr, und dieser Vorgang der Vermittelung zwischen dem Gegenstande und dem Ich ist dies, was wir wissen nennen.

Die Vorgänge aber, welche auf diese Weise zum «Inhalt des Bewufstseins» werden, sind keineswegs dessen beständig

gegenwärtiger Besitz. Vielmehr gehören sie schon im nächsten Augenblick, nachdem sie aufgetreten sind, der Vergangenheit an, sind der Erinnerung überwiesen. Sie verschwinden zeitweise, tauchen zeitweise wieder auf, sondern sich zeitweise voneinander und verbinden sich miteinander. Teils geschieht dies ohne einen Wissensakt des Bewufstseins auf Anregung des Gefühls, teils vollzieht es sich nach dem seiner selbst bewufsten Wollen des bildenden Ich, und dann sagen wir: mit Bewufstsein.

In allem Wechsel unserer Gefühlszustände und unserer Vorstellungs- und Wissensakte erkennen wir aber auch ein Bleibendes, einen Einheitszug nämlich, welcher die Bewegungen des inneren Lebens derart durchdringt und leitet, dafs sich unsere Seele als die Seele eines besonderen, in sich geschlossenen, menschlichen Lebewesens sowohl erfährt als auch weifs. Dieses Einheitliche zeigt sich im Gefühlsleben als die Daseinslust, welcher die Seele sich beständig zuwendet, indem sie das beim Empfinden ihr Wohlthuende begehrt und sich ihm zuneigt, während sie dem ihr Unerfreulichen widerstrebt; als wissende verlangt die Seele Übereinstimmung der Wissensakte untereinander, so dafs in das Mannigfaltige ihres Inhalts Zusammenhang durch bewufstes Einordnen, Über- und Unterordnen des Einzelnen gebracht wird. Die Gefühlseinheit vollzieht sich teils unmittelbar im Zuge des sich aus dem Fühlen entwickelnden, treibenden Begehrens, teils kann sie durch Wissens- und Wollensakte des Ich, da auch diese von der Seele empfunden und gefühlt werden, herbeigeführt werden. Einer Erklärung des Entstehens dieses Einheitszuges in unserem Fühlen bedarf es nicht. Der alle Gefühle beherrschende Zug zur Daseinslust, wie wir ihn genannt haben, ist der Natur aller Lebewesen eigen, er ist die Bezeugung, dafs eine in sich geschlossene Wesenheit das für die ihr gegebene Einrichtung Passende, sie in ihrem Dasein Fördernde, zu ihrem Bestehen bedarf, das nicht Passende, Hemmende, abwehrt, um sich so zu erhalten, wie ihre Natur es verlangt. Das wissende Ich des Menschen kann sich in Bezug hierauf kritisch verhalten und sich die Aufgabe stellen, die Befriedigung der Daseinslust von dem Begehren des Augenblicks abzulenken, um sie zu einer dauernden, auf das ganze Leben berechneten umzugestalten. — Das Bedürfnis nach Wisseneinheit erklärt sich aus dem Verhalten unseres Ich

bei der Bildung der Wissensakte, von dem wir vorher gesprochen haben. Das Ich richtet sich durch sein Aufmerken auf einen hierdurch bestimmten Gegenstand und unterscheidet ihn damit als einen besonderen von allen anderen. Es wäre dies nicht möglich, wenn es selbst sich nicht in seiner Identität in den beiden Akten des Aufmerkens und Unterscheidens festhielte, so dafs jeder Wissensakt dies an sich aufweist: Ich ist gleich Ich, was in Bezug auf den Gegenstand bedeutet: A = A: Der Gegenstand ist für das wissende Ich das, als was es ihn weifs. Es ist dies der wirkliche, d. h. der wirkende Grund zur Aufstellung des sogenannten principium identitatis in der Logik, dem jeder Wissensakt unterliegt; tautologisch wird der Satz nur, wenn man ihn auf die Dinge bezieht statt auf das Wissen der vorgestellten Dinge. Dann aber liegt in ihm die Forderung, durch welche unser Denken bedingt wird, dafs Übereinstimmung sei in jedem Wissensakte zwischen Subjekt und Prädikat, und dafs ebenso alle anderen Wissensakte einer Ichseele untereinander übereinstimmen müssen, d. h. bezeugen: Ich = Ich, um für uns wahr zu sein.

Wie aber die Einheit des Fühlens durch das Wissen auf alle Lebenselemente ausgedehnt wird, so wird auch umgekehrt die Einheit des Wissens durch das Fühlen ausgedehnt und ergänzt. Denn bei der Prüfung unserer Wissensbruchstücke auf ihre Übereinstimmung untereinander umfafst die Seele immer nur diejenigen Gruppen derselben, auf welche zu merken sie sich veranlafst findet. Daher birgt sich viel Vorgestelltes, Gedachtes, Gewufstes, zeitweise vergessen und unbeachtet in der Seele, und es kommt nur zufällig zu einer Nachprüfung hinsichtlich seiner Übereinstimmung mit den später erworbenen Wissensbruchstücken, wenn bei dem Aneignen derselben es uns nicht gegenwärtig war und nicht «einfiel». Wir haben oben (S. 20) in Bezug auf die sogenannte Ideenassociation ausgeführt, wie infolge eines Fühlens die Zusammenhänge unserer Vorstellungen und Gedanken uns wieder zum Bewufstsein kommen, wenn sie zeitweise von uns nicht beachtet wurden. Wir weisen hier darauf hin, wo sich uns zeigt, dafs durch Wiedererinnerung das Wachsen und die Vervollständigung der Wisseneinheit herbeizuführen ist. Wir können uns an frühere Wissensakte, die uns zur Zeit nicht gegenwärtig sind, dadurch erinnern, dafs wir es wollen. Weifs man denn aber, was man in solchem Falle

sucht? Dann hätte man ja nicht nötig, es zu suchen. In der That folgen wir dann einem Gefühl, welches bei dem Bilden von Wissensakten sich dadurch erzeugen kann, dafs uns etwas mit diesem Wissen Zusammenhängendes, für dasselbe in Betracht Kommendes, fehlt; nun besinnen wir uns und gelangen tastend und fühlend zu dem gesuchten Wissensbruchstück zurück. Dafs es ein Fühlen ist, welches in solchen Fällen bis zu dem Begehren ansteigt, dafs wir uns erinnern sollen, zeigt sich auch darin, dafs wir unser Besinnen mit einer gewissen unbestimmten Unruhe, mit einer steigenden Erregung betreiben, von welcher wir ja auch wissen, wenn wir auf sie merken. Aber auch ohne ein uns bewufstes Wollen und Suchen kann uns ein früher Vorgestelltes oder Gedachtes gelegentlich wieder gegenwärtig werden, wenn eine Seelenbewegung in uns stattfindet, empfunden und derart gefühlt wird, dafs dadurch ihr Zusammenhang mit einem früher Gewufsten berührt wird, ohne dafs wir dies wissen. Der Hergang wäre dann so zu denken: In der Seele vollzieht sich ein Vorstellungs- oder Denkakt. Dann ist also ein Gewufstes, vielleicht in Worten dargestellt oder doch darstellbar, vorhanden und wirkt auf die Seele, d. h. es wird empfunden und weiter auch gefühlt. Der Inhalt des Gewufsten ist dadurch also zu einem gefühlten geworden, der als Zustand die ganze Seele umfafst, so dafs nun auch sein Zusammenhang mit dem früher Gewufsten sich geltend macht. Vom Gefühl mitergriffen tritt dann das früher Gewufste auch ohne unser Wissen wieder hervor und meldet sich an als vorgestellt. Freilich ist es schwer, Vorgänge in unserer Seele zu erklären, von denen wir eben nichts wissen.

Die beiden Richtungen auf Einheit im Gefühlsleben und in der Wissensentfaltung gehen, wie sich uns schon gezeigt hat, nicht nebeneinander her, sondern sie verschlingen sich unaufhörlich miteinander, wie sich weiterhin ergeben wird. Die höchste, unter den Lebewesen unseres Planeten nur dem Menschen mögliche, Befriedigung im Gefühlszustande wird nur dadurch erreicht, dafs wir sie auch wissen als die unsere, welche wir erwarben, indem wir selbst uns bestimmten nach unserem Selbstbewufstsein. Es stehen diese beiden Richtungen dabei in dem Verhältnis zu einander, dafs die Gefühle und damit die Begehrungen gegeben sind, uns zu Teil werden durch das Wirken eines Wirklichen, über welches wir keine Macht

haben, obzwar wir als wissende zu veranlassen im stande sind, dafs es eintreten kann;[1]) während das Wissen, Denken, Erkennen, von unserm Wollen abhängt und die Wahrheit des Wirklichen verfolgt.

Was also ist nun die Welt unseres Bewufstseins? Sie ist alles, was wir, leidend und wirkend, fühlend und wissend, erfahren haben und erfahren, und wird zusammengehalten von der Einheit unseres Ich. Für den Erkennenden ist diese Welt ein Begriff, den er nie ausdenkt, dessen Inhalt beständig wechselt, immer aber gefühlt wird; diese Welt ist nicht die wirkliche, aber die Welt, wie sie in Wahrheit ist für uns. —

Der Begriff einer «Wahrheit für uns» bedarf der Erklärung. Man wird zwar leicht zugeben, dafs das Ergebnis eines Erkennens, welches sich nicht blofs auf Wissen und logisches Denken stützt, wenn es das Verhältnis unseres Ich zum Weltganzen bestimmen will, sondern ebensowohl unser Fühlen dabei in Betracht zieht, nur eben für den Menschen gelten kann. Das Wissen scheint ja wohl unbedingt gültig zu sein, Gefühle aber gelten doch als durchaus individuelle Zustände von Menschen. Man wird dann weiter einer solchen Wahrheit, die nur für den Menschen Geltung haben kann und soll, den Wahrheitswert absprechen, und wird, wenn zu einer allgemeingültigen zu gelangen sich als unmöglich herausstellen sollte, dann lieber auf ein Streben nach einer Wahrheit, die doch keine wäre, verzichten, und sich mit der Hingabe an Gefühle begnügen, wie sie sich bei einem «guten Menschen in seinem dunklen Drange» jedenfalls einstellen. — Aber solches Verhalten zur Wahrheit erweist sich bald als unhaltbar. Zwar folgt der bei weitem gröfsere Teil der Menschen nur einem «dunklen Drange», ohne das Gefühl zu haben, dafs er dabei auf ein Erkennen des Wahren verzichtet, aber er vermag dies nur durch die gewaltige Macht, welche die Religion in jeder Form auf sein Denken übt. Der Glaube der Volksreligionen stützt unser Fühlen durch ein überliefertes, festes Wissen, dessen Inhalt in mythischer Form den Wissenstrieb zunächst befriedigt, weil er uns eine Weltanschauung ermöglicht. Aber in dem Mafse, wie die Menschen ihr Wissen

[1]) Jean Paul (Flegeljahre) läfst einen «listigen Buchhändler», der ein Gefühl in sich erzeugen will, welches sich von selbst nicht einstellt, «alles Rührende, was er teils im Verlage hatte, teils in Kommission, flüchtig durchgehen», aber: «es war durchaus Zeit erforderlich zum Effekt».

ausdehnen, und, da unser Bewufstsein Wissenseinheit verlangt, ihre Wissensakte immer genauer prüfen und auf ihren Zusammenhang untereinander untersuchen, rüttelt ihr Denken auch an dem bisher unangefochtenen Glaubensinhalte, und sie machen die Erfahrung, dafs man nicht glauben kann, wie man will, weil ja das Geglaubte uns wohl thue, sondern dafs das Gefühlte, um geglaubt werden zu können, mit dem Gedachten übereinstimmen mufs, wenn es uns Befriedigung geben soll. Unser Glaube mufs «wahr» sein, wahr nicht nur für den fühlenden, sondern auch für den wissenden Menschen.

Das Wort Wahrheit bedeutet nach dem Sprachgebrauch nicht blofs ein unanfechtbares Ergebnis des Wissens. Wenn man z. B. von Liebe zur Wahrheit spricht, so meint man damit etwas ganz anderes als Wifsbegier. Wahrheitsliebe kann auch ohne Wifsbegier vorhanden sein, Wifsbegier bürgt noch nicht für Liebe zur Wahrheit. Wifsbegier ist eine Nutzen bringende Eigenschaft, durch welche sich manche Individuen vor anderen auszeichnen, Wahrheitsliebe wird von allen gefordert, sie gilt uns als Pflicht. Allerdings hält der Sprachgebrauch diese ethische Beziehung des Wortes nicht immer fest, man nennt wohl z. B. die Angabe: $2 \times 2 = 4$ «wahr» statt zu sagen, sie sei «richtig», zumeist aber wird der Begriff der Wahrheit als ein Wertbegriff gefafst, also dem Unwahren und der Lüge entgegengesetzt. So fordert man auch, der Mensch selbst solle «wahr sein», «ohne Falsch», d. h. er solle in Übereinstimmung mit sich sein und wirken: «nach bestem Wissen und Gewissen».

In diesem Sinne gebrauchen auch wir das Wort «Wahrheit», indem wir noch durch den Zusatz «für uns» hervorheben, dafs wir eine sogenannte «absolute» Wahrheit nicht kennen. Unsere Wahrheit ist uns also nicht ausschliefslich das Ergebnis eines Wissens und Denkens, sondern eines solchen Wissens, welches auch unser Fühlen umfafst. Wir wollen die Wahrheit nicht etwa durch unsere Gefühle «beweisen». Gefühle beweisen nichts, haben an sich nicht einmal Worte, aber durch unser unmittelbares Wissen um die Gefühle gelangen wir zu weiteren Wissensakten. An unseren Gefühlszuständen haben wir wirkliche Vorgänge in unserer Seele, und sie sind darum zugleich auch Vorgänge im Weltganzen, werden auch nicht etwa, wie unsere Gedanken, an von uns gebildeten Wörtern von der uns eigenen Bildekraft hervorgebracht. Aus der Thatsache ihres

Auftretens, da dies sich aus Empfindungen erzeugt, welche durch Berührung der gegebenen Wirklichkeit mit uns entstehen, können wir auf einen Zusammenhang schliefsen zwischen der Einrichtung unserer Natur und der Welt der Erscheinungen, welcher bewirkt, dafs unser Fühlen und Begehren nicht gegenstandslos bleibt. Wenn z. B. ein Wissenstrieb, ein Wissensgefühl sich in uns geltend macht, so können wir schliefsen, dafs ein für uns Wifsbares in der erscheinenden Welt vorhanden sei; wenn sich in unserer Seele Mitgefühl regt, so zeigt dies an, wie die Dinge und Vorgänge in der Welt derart sind, dafs sie eine Beteiligung an ihnen von unserer Seite zulassen und anregen. Es verhält sich ebenso mit dem ästhetischen und mit dem religiösen Gefühl.

Freilich scheint eine «Wahrheit für uns» in sich widersprechend. Sind denn mehrere Wahrheiten in Bezug auf dasselbe möglich? Aber wenn wir auch annähmen, dafs die Wahrheit Suchenden in der That «dasselbe» suchen, so werden wir doch zugeben müssen, dafs die Form, in welcher das Wahre zum Ausdruck kommt, der Natur derer entsprechen mufs, welche sie erkennen wollen. Wahres, welches nicht gewufst, nicht verstanden werden kann, hat keinen Sinn. Lebewesen, deren Geist an eine von der unsrigen abweichende Körperlichkeit gebunden ist, und die sich vielleicht infolgedessen mit einem anders erscheinenden Weltausschnitt beschäftigen, als wir, werden, wenn sie ihr Verhältnis zum Weltganzen erkennen wollen, es auch anders zu bestimmen haben, als wir, ohne darum eine andere Wahrheit zu bekennen, als die ist, welche wir für uns suchen. Es bringt aber diese unsere Wahrheit nichts, was die Menschen nicht schon gefühlt und gedacht hätten, seitdem sie reif dafür waren, sie zu suchen.

Goethe (Vermächtnis) sagt:

> «Das Wahre war schon längst gefunden,
> Hat edle Geisterschaft verbunden,
> Das alte Wahre, fafs' es an!»

Wir haben in den vorliegenden Betrachtungen versucht, «das alte Wahre» anzufassen.

Kapitel II.

Natur und Mensch im Universum.

Das Wesen des Menschen der Natur gegenübergestellt. — Der Gegensatz zwischen beiden ist aufgehoben in der Welteinheit, in der Welt unseres Bewufstseins. — Die Thatsachen der Naturwissenschaft; das Denken der spekulativen Philosophen; Spinoza. — Die Weltanschauung ist Selbstanschauung. — Versuch, die naive Weltanschauung durch wissenschaftliches Erkennen zu begründen.

Nicht durchaus, scheint es, kann das Wesen des Menschen aus dem gesetzmäfsigen, aber blinden Wirken der Naturkräfte abgeleitet und begriffen werden. Zwar gehören wir der Natur an in unserem Entstehen, im Leben, im Tode, zwar entwickelt sich unsere eigene Bildekraft nach natürlichen Bedingungen, zwar wirken wir nur mit naturgegebenen Mitteln, aber doch wohl nicht ohne Grund widerstrebt es uns zu denken, dafs ein eigenes Leben uns überhaupt nicht zukomme, dafs die Bethätigung unserer Kraft weiter nichts darstelle, als den Ablauf eines natürlichen Vorganges, dafs wir also nur eine Rolle spielen, wenn wir diesen Naturlauf vertreten, als werde er von uns selbst gewollt und bestimmt.

Allerdings sehen wir, dafs auch die anderen Lebewesen unserer Erde dem Naturleben dahingegeben sind, und wir finden es bei diesen unserem Gefühl nicht widersprechend, wenn sie sich in diesem verlieren, aber wir haben auch keinen Grund zu der Annahme, dafs sie selbst ihrem Wesen nach etwas anderes wollen könnten. Wir aber werden in der Entfaltung der uns zu teil gewordenen Kräfte dessen inne, dafs unser Wirken nicht nur dem Grade nach die Leistungen der Tierwelt übertrifft, sondern dafs die Art desselben eine andere ist. Dies ist es, was unserem Gefühl wie unserem Urteil eine Gegenüberstellung von Mensch und Natur aufdrängt.

Wenn wir z. B. in Werken der Plastik, der Musik, Poesie, der Kunst überhaupt, Vorgänge der Aufsenwelt oder der eigenen Seele darstellen, so bedienen wir uns des Naturgegebenen nur als eines Stoffes, den wir edler ausgestalten, als es durch das Wirken der Natur geschieht, und unser Bilden zeigt die Eigenheit des Menschengeistes so bestimmt, dafs von Natur und Kunst gesprochen wird als von Gegensätzen. Ähnlich verhält sich der Mensch zur Natur, wenn er sein Wesen in Handlungen kund giebt. In sich selbst fühlt er den Zwiespalt zwischen den Antrieben der Natur, wie sie ihm gegeben ist, und seiner, wie man zu sagen pflegt, besseren Natur. Dafs diese bessere Natur nichts ist, als sein eigenes, der Natur nicht unterworfenes Wesen, erkennt er vor sich selber an, indem er sich für seine Entschliefsungen verantwortlich fühlt und so die Eigenthat von dem natürlichen Geschehen unterscheidet. Und nicht minder zeigt uns die Betrachtung unseres theoretischen Verhaltens, dafs wir uns der Natur gegenüber in einer Sonderstellung befinden. Erkennen und Sprechen sind Bethätigungsweisen unseres Geistes, wie sie der Natur sonst fremd sind, keinem Lebewesen eigen aufser dem Menschen. Die Natur zeigt kein Bewufstsein, in welchem sie selbst sich selber fände; das Wissen der Tiere ist keins, was von ihnen als solches erstrebt oder erworben wird.

Nun nennen manche dies eine thörichte Rede, welche das Menschengeschlecht, einen Teil dessen, was die Natur hervorbringt, von dieser abtrennen will. Die Gegenüberstellung von Natur und Mensch werde nur dadurch möglich, dafs man den Begriff der Natur nicht weit genug fasse. Man wolle zugeben, dafs Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft nur vom Menschen hervorgebracht würden, aber eben dies sei Ausdruck seiner Natur, und diese Eigentümlichkeit berechtige nicht, ihn irgendwie als nicht von der Natur umschlossen anzunehmen.

Handelt es sich denen, welche so sagen, nur um den Umfang des Begriffs der Natur, deren Namen sie gewahrt wünschen, weil Aufsernatürliches oder Übernatürliches überhaupt nichts sei, was wir denken, wovon wir wissen können, so mufs ihnen gewifs das Recht zugestanden werden, die Bedeutung dieses Wortes so weit zu fassen, dafs es auch die Besonderheit des Menschenwesens umfafst. Aber man mufs im Gebrauch der Namen vorsichtig sein, weil durch die Namen das Denken gebunden wird.

Wer mit dem Namen Natur auch das Geistige umfassen

will, was man sonst dem Sinnlichen entgegenstellt, übernimmt damit die Verpflichtung, zu zeigen, dafs die Besonderheit des Menschen, wenn man sie nur richtig auffasse, in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sei.

Menschlicher Hochmut ist es, sagen die Denker, welche dies versuchen, wenn wir uns sträuben, die kunstreichen Werke der Tiere unter den Begriff unserer Kunst zu nehmen, die doch nur Gestaltungen der Natur nachahmt, ohne deren Vollkommenheit zu erreichen. Nur darum begeistern uns die Werke unserer Kunst, befriedigen sie unseren Sinn so völlig, weil unsere Vorstellungen es sind, welche ihnen zu Grunde liegen, weil sie die Eigenheiten unserer Natur ausdrücken. Hochmut ist es, wenn wir meinen, dafs uns bei unserem Handeln höher geartete Beweggründe leiten, als solche, welche unser Wohlsein bezwecken, Beweggründe also, von denen alle Lebewesen in ihrem Thun bestimmt werden. Allerdings verfeinern sie sich bei uns schliefslich bis dahin, dafs das Streben, uns selbst zufrieden zu stellen, sich ausnimmt wie eine Neigung zu selbstloser Aufopferung, dafs es scheint, als förderten wir zu eigener Benachteiligung das Glück anderer oder der Gesamtheit, aber bei genauerer Prüfung ergiebt sich einem jeden, dafs alles dies nur geschieht, weil die Erfahrung uns gelehrt hat, dafs solche Handlungsweise eine ganz besondere Befriedigung, ja eine dauernde Zufriedenheit zur Folge hat. Und so ist es auch ein ungerechtfertigter Hochmut, wenn wir unser Erkennen als eine Leistung betrachten, welche uns über die Grenzen der Natur hinausführe. Wir selbst gestehen zu, dafs wir das Ziel unseres Erkennens nicht erreichen, dafs wir keine Aussicht haben, jemals in den Besitz der Wahrheit zu gelangen. Wir würden nicht schlechter fahren und einer nicht minder edlen, aber nützlichen Aufgabe unsere Kräfte widmen, wenn wir das Unerreichbare als Hirngespinst von uns wiesen und uns darauf beschränkten, das in Wirklichkeit Wahre, die Natur, kennen zu lernen. Wenn, wie im künstlichen Bilden und im zweckmäfsigen Handeln, so auch an Einsicht und verständiger Überlegung wir den anderen Lebewesen uns überlegen zeigen, so hat man dies nicht derart zu bewundern, als sei es übernatürlichen Ursprungs. Die Befähigung der höheren Tiergattungen zu genauer Wahrnehmung und Kenntnis, zu klugem Vergleichen und Unterscheiden ist nicht gering und steht nicht weit zurück hinter der geistigen Begabung, wie wir sie beim Australneger, beim Feuerländer und

bei manchen Individuen vorgeschrittener Völker antreffen. Kann sich aber kein Tier an Leistungen geistiger Art mit denen hochentwickelter Menschen messen, so erklärt sich dies hinreichend aus der feineren Organisation, welche die Natur uns zu teil werden liefs. Man mag zwischen lebenden und leblosen Dingen sich, wenn man will, eine Scheidewand vorstellen, aber Unterschiede im Grade der Intelligenz unter den Lebewesen dürfen nicht zu Gegensätzen verschärft werden. Die Lebewesen zeigen durchaus dem unbefangenen Beobachter, dem unbestochenen Urteil eine zusammenhängende, bis zu einer gewissen Vollkommenheit aufsteigende Reihe. Wenn wir dies nicht sehen, so ist der Grund darin zu suchen, dafs wir zu den zweifellosen Vorzügen unseres Geschlechts auch noch die Wahngestalten unserer Einbildung, die leeren Hoffnungen auf Ausgestaltung und Verwirklichung eines unklaren Strebens, hinzufügen und uns so im Besitze von Werten wähnen, welche vor einer nüchternen Betrachtung der Thatsachen nur dies beweisen, dafs wir unersättlich sind im Wünschen und Phantasieren. Wenn also auf die höhere Würde hingewiesen wird, welche der Mensch dadurch erlange, dafs er sich des Besitzes solcher Werte bewufst werde, so mufs dagegen gesagt werden, dafs wir unsere Würde am besten wahren, wenn wir auch den liebsten Wünschen gegenüber allein der Wahrheit folgen und sie rücksichtslos uns selber eingestehen. Wahrheit aber ergiebt sich uns nur aus der Erforschung des Wirklichen, welches von unseren Träumen nichts weifs und unserer Eigenliebe nicht schmeichelt.

Wir halten Ansichten dieser Art für irrig und können darum auch das Wort Natur nicht brauchen, um das gesamte Sein, ohne irgend etwas auszuschliefsen, zu bezeichnen, weil dann um der Welteinheit willen ein Gegensatz zwischen Natur und Mensch nicht zugegeben werden kann. Wir halten aber auch die Ausdrücke aufsernatürlich, übernatürlich für irreleitend, weil sie, wenn man das g e s a m t e Sein Natur nennt, zur Annahme einer Wesenheit führen, welche über das All hinaus anzusetzen sei, so dafs dieses eine falsche Bezeichnung erhalten hätte. Wir werden deshalb, um klar zu bleiben, zur Bezeichnung des g e s a m t e n Seins, welches also auch das Menschenwesen in sich schliefst, die Wörter W e l t oder U n i v e r s u m verwenden. Unter dem Wort Natur verstehen wir das Dasein, welches auf unsere Sinne wirkt.

Wir sprechen also von einem Gegensatz zwischen Mensch und Natur, erkennen aber wohl, dafs dieser Gegensatz innerhalb des Universums schwindet, in der Welteinheit sich aufheben mufs. Dafs unser Wesen von der Natur, welcher wir mit unserem ganzen Dasein angehören, nicht mitumfafst wird, wissen wir nicht infolge von Beobachtungen, die wir anstellen, ergiebt sich uns zunächst nicht aus theoretischer Überlegung, sondern wir fühlen es. Wir werden uns nämlich des Gegensatzes in uns selbst inne, weil er ja in uns sich als solcher aufstellt, in uns sich auswirkt. Es ist unsere eigene Natur, der widersprochen wird von unserem Wesen; wir erleben so den Gegensatz in uns als eine Thatsache, welche bestimmt und in ihrer Wurzel nachgewiesen und begriffen werden mufs. Ist dies gelungen, so haben wir damit diejenige Wesenheit erkannt, welche das Universum in sich fassen mufs, wenn es das Wesen des Menschen in sich schliefst.

Nun aber dürfen wir nicht übersehen, dafs der Begriff des Universums, der Welteinheit, nicht schon darum als ein wahrer und am Sein verwirklichter vorauszusetzen ist, weil wir ihn bilden können und ihn nicht im Widerspruch finden mit dem Inhalt unseres Bewufstseins. Wenn auch ein Zweifel, ob überhaupt etwas sei, sich durch sich selbst widerlegt, so ist doch das Bestehen des Seins als einer Einheit nicht selbstverständlich. Es kommt dazu das Bedenken, ob, wenn man von der Einheit der Welt spricht, überhaupt schon gewufst wird, was man meint, denn mit dem Worte Einheit kann man sehr verschiedene Zustände oder Verhaltungsweisen der Dinge bezeichnen, und es bleibt also näher zu bestimmen, welche Bedeutung ihm in diesem Falle beizulegen ist.

Um hierüber klar zu werden, müssen wir uns zunächst darauf besinnen, dafs wir von der Einheit keiner anderen Welt sprechen können, als derjenigen, welcher wir uns bewufst sind, dafs die Weltanschauung, nach welcher wir streben, nur die Anschauung unserer Welt sein kann.

Wird das Wort «Welt» genannt, so denkt man zunächst nicht an ein Gebilde unseres Vorstellens, sondern an ein sinnlich Wahrnehmbares. Auch sind es ja die Sinnesorgane, welche uns beständig die Kenntnis von Dingen und Vorgängen vermitteln, die der Welt angehören. Sicher jedoch ist es, dafs uns niemals unsere Sinnesorgane, auch wenn unterstützt durch künstliche

Mittel, welche ihre Kraft steigern für das Grofse wie für das Kleine, für das Gewaltige wie für anscheinend Schwaches, die Kenntnis von der Welt, d. h. von dem Weltganzen als solchem verschafft haben oder verschaffen werden. Wir nehmen nur an, dafs, wenn wir, von einer Einzelerscheinung zur anderen fortschreitend, schliefslich mit allen in Wechselwirkung treten könnten, das Ergebnis für unser Können insofern immer gleicher Art sein würde, als wir immer Sinnliches wahrzunehmen hätten. Der Begriff einer «Welt» als der Welteinheit hat sich also nicht auf Grund eines sinnlichen Wahrnehmens gebildet, sondern ist Ergebnis einer Annahme, einer Betrachtung, eines Denkaktes, welcher innerhalb des Bewufstseins stattfand, und es waren Vorstellungen verschiedener Art, die hierzu veranlafsten. Man erkennt dies leicht an den Wörtern, durch welche der Begriff «Welt» bezeichnet wird. Das «All», *πάντα, ἅπαντα τὰ ὄντα,* ist alles einzelne in unbestimmter Zahl; «*κόσμος*» (so auch mundus) ist Ordnung, Schmuck (Wurzel *καδ*); «Universum» ist das in Eins Gekehrte; «Welt» (wërolt, Menschheit) ist entweder metonymisch gemeint (Bewohner für deren Stätte) oder (da wëralt und wërlt Zeitalter bedeutet) durch eine ähnliche Betrachtung zu seiner Bedeutung gekommen, wie bei den Hebräern חֶלֶד, Zeitdauer, Welt, und עוֹלָם, unbestimmte Zeit, Ewigkeit, Welt.

Dem Begriff «Welt» kommt also keine andere Wirklichkeit zu, als die ihm dadurch verliehen ist, dafs wir ein Wort bildeten, durch welches wir ihn bezeichnen, und als Begriff kann jedenfalls eine Welt ohne Schwierigkeit gedacht werden; sie ist dann aber die Welt unseres Bewufstseins. Dafs wir die Einzelheiten des Begriffsumfangs nicht sämtlich im Bewufstsein haben, hindert uns nicht daran, den Begriff selbst zu denken; wir denken ihn an dem von uns gebildeten Worte, in welchem wir einen Gedanken zu einer Einheit zusammenfafsten. Denken wir nicht Begriffe, wie etwa Volk, Priesterschaft, mit ähnlicher Unvollständigkeit unseres Kennens in Bezug auf das Einzelne ihres Inhalts? —

Bedenken wir nun freilich, dafs diese Welt des Bewufstseins nur eine von uns vorgestellte, in Worten gedachte ist, so entsteht die Frage, ob sie berechtigt sei, in unserem Erkennen die Welt, welche wir bruchstückweise wahrnehmen, die «wirkliche», wie man zu sagen pflegt, zu vertreten. Denn nicht die Dinge selbst sind es ja, welche wir vorstellen. Nur auf Grundlage der

Empfindungen, welche die Wechselwirkung mit der Natur in uns erregt, kommt es zu Vorstellungen in der Seele des Individuums, und diese Empfindungen sind nichts als gewisse Vorgänge in unseren Sinnescentren, wie sie durch Erregungen der Sinnesnerven veranlafst werden. Was also kommt uns durch sie zum Bewufstsein? Ist es ein Wirkliches, welches die wirklichen Dinge, das wirkliche Geschehen in uns nachbildet, oder ist es nicht vielmehr ein Gebilde, welches lediglich dén Empfindungen entspricht, wie sie unser Organismus hervorbringt, wenn er sich mit dem Wirken jenes Wirklichen berührt? Mit welchem Grade von Sicherheit schliefsen wir also von unseren Vorstellungen auf Thatsächlichkeit, auf das, was wir Wirklichkeit nennen? — Wenn es also lediglich ein Gebilde unserer Vorstellungen ist, dessen wir uns bewufst werden können, so bliebe neben der Welt unseres Bewufstseins das von uns unabhängige, wirkliche Weltganze unberührt von unserem Erkennen, und so wäre gerade diese Welt, welche wir nicht im Bewufstsein haben, die eigentliche, um welche es sich uns handeln müfste.

Wer solche Bedenken hegt, ist der Ansicht, unsere Welt des Bewufstseins werde nur dadurch möglich, dafs eine Welt an sich, abgesehen von jedem Bewufstsein, bestehe, welche wir wahrnehmen. Wir bestreiten dies keineswegs. Ob die Welt auch sein könnte, wenn es überhaupt kein Bewufstsein gäbe, eine Welt also, die anders wäre und zwar ärmer, als sie ist, können wir ununtersucht lassen; dafs aber, wenn die Welt ein Gegenstand irgend welchen Erkennens werden soll, ein Bewufstsein nicht entbehrt werden kann, ist einleuchtend, und um ein Erkennen handelt es sich eben. Jedenfalls ist eine Welt aufserhalb des Bewufstseins keine Welt für uns, und wenn wir versuchen wollten, irgend etwas von ihr vorzustellen oder über sie zu denken, so würde sich zeigen, dafs dies der Welt unseres Bewufstseins entnommen oder aus ihr erschlossen wäre.

Es könnte gesagt werden, der Umstand, dafs für den Menschen die Aufnahme der Welt ins Bewufstsein sich nicht vermeiden lasse, könne an deren Beschaffenheit doch nichts ändern und so sei es zum mindesten überflüssig, sie die Welt unseres Bewufstseins zu nennen. Allerdings, auch wenn ich schlafe, kein Bewufstsein von dieser Welt habe, bleibt sie so, wie sie war oder ist, aber gerade auch nur so, unter denselben Bedingungen. Es gehören zwei dazu, damit für den Menschen

eine Welt wirklich sei, nicht blofs die Welt, sondern auch der Mensch. Auch, während ich schlafe, mufs die Welt Inhalt eines Bewufstseins werden, wenn sie die sinnliche, wenn sie eine wahrgenommene sein soll. Wir können von ihr nur sagen, dafs sie, während wir kein Bewufstsein von ihr haben, doch eine solche ist, dafs sie, wenn wieder wahrgenommen, uns unter denselben Bedingungen erscheinen, in derselben Weise von uns wahrgenommen werden würde, wie vorher. Es bedeutet also die Welt unseres Bewufstseins nicht etwa eine Welt, welche uns über ihre Beschaffenheit täuscht, sondern die Welt in ihrem Verhältnis zu uns. Dies Verhältnis ist ein gegebenes; wir sind der Welt, die Welt ist uns gegeben, wir haben nur zu begreifen, was ist. Begreifen aber können wir es nur aus uns, denn nur in uns ist die Welt als eine Einheit, welche uns mit der Natur zusammenschliefst.

Man könnte meinen, dafs der Ausdruck «Welt unseres Bewufstseins» zu unbestimmt sei. Es dürfe nicht dem Zufall überlassen bleiben, ob irrige oder berichtigte Vorstellungen von den Erscheinungen und den Vorgängen in der Welt den Inhalt des Bewufstseins bilden; das Bewufstsein müfste die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften in sich aufgenommen haben. Es ist wichtig, dafs wir uns über diesen Punkt klar werden.

Wir wollen später zeigen, wie der Mensch Weltanschauung haben kann, auch ohne sie als solche zu erkennen. Schon vor jeder eigentlichen Wissenschaft lebten und leben die Menschen mit einer Weltanschauung, einer unwissenschaftlichen, aber nicht unwahren. Gewifs aber dürfen demjenigen, welcher sie nicht blofs haben will, sondern erkennen, was er an ihr hat, die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften, namentlich der Naturforschung, nicht gleichgültig sein und seine Vorstellungen und Gedankenbeziehungen würden, wenn sie diesen Ergebnissen widersprechen, vor ihm selber nicht bestehen, weil sie dann mit dem Inhalt seines Bewufstseins nicht vereinbar wären. Die Abwehr irriger Vorstellungen durch die Naturwissenschaft kann für das Erkennen der Weltanschauung nur förderlich sein. Wenn z. B. Naturforschung uns belehrt, dafs Schall, Licht, Wärme nicht das sind, als was sie uns erscheinen, so haben wir eine Bestätigung dafür, dafs unsere Sinnesorgane uns das Geschehen in der Welt nur ihrer besonderen Beschaffenheit gemäfs vorführen, dafs dieses also anderen Wesen anders erscheinen könne, dafs Erscheinungen

vielleicht, wenn sie nicht auf irgend welche Sinnesorgane wirkten, an sich unsinnlich wären, woraus dann folgen würde, dafs umgekehrt das Geistige, für uns also Unsinnliche, vielleicht anderen Wesen als ein Wahrnehmbares zugänglich wäre. Solche Folgerungen, die «vielleicht» der Sachlage entsprechen, lehren uns nichts Bestimmtes, aber sie räumen dem Denken der Welteinheit Hindernisse aus dem Wege. Wer nun aber meint, dafs durch Naturforschung uns die wirkliche Welt gezeigt werde, welche hinter der von uns wahrgenommenen sich verberge, der irrt. Naturforschung bestätigt uns allerdings, dafs Wahrnehmung als Wechselwirkung zwischen den menschlichen Sinnesorganen und den gegebenen Gegenständen aufzufassen ist, nicht als eine Einrichtung, durch welche sie abgebildet werden, wie sie sind, aber ihre Ergebnisse bleiben durchaus im Banne des Wahrnehmens, welches jeder Beobachtung zu Grunde liegt. Wollten wir eine Welt vorstellen, wie sie sich den Ergebnissen der Naturwissenschaft gemäfs für uns gestalten würde, so hätten wir auch an ihr nur ein Objekt für unsere Sinne, für unsere Weise des Wahrnehmens.

Die Naturforschung mufs, um das Thatsächliche des Daseienden und des Geschehens feststellen zu können, bei ihren Untersuchungen solche Vorstellungen fern zu halten suchen, welche nur unserer Auffassung desselben entspringen, sie berichtigt die Kenntnis, welche wir durch Wahrnehmen erwerben, die Meinungen, welche wir von der Beschaffenheit der Erscheinungen uns bilden, und sie hält mit Recht ihre Feststellung des Thatsächlichen für wohlbegründet. Ob aber mit diesem Thatsächlichen das Wesen der Wirklichkeit von ihr erkannt sei, diese Frage ist für sie nicht vorhanden, beschäftigt sie nicht, und sie zieht das Verhältnis der Natur zu uns nur insofern in Betracht, als wir selbst der Natur angehören, als die Zwecke und das Interesse unseres natürlichen Daseins — genaue Kenntnis, Erwerb, Verkehr — es erheischen. Nun wird das Verhältnis der Welt zu uns dadurch kein anderes, dafs wir das Wirken der wahrgenommenen Erscheinungen aufeinander in weitere Beziehung bringen, es genauer bestimmen, richtiger erklären, und so wird durch naturwissenschaftliche Untersuchung unsere Weltanschauung nicht geändert. Ist es denn eine Erklärung des Thatsächlichen der Naturvorgänge, aus welcher uns Weltanschauung erwächst? Was in uns Weltansicht hervorbringt, ist das Erleben der Wirkungen, welche in unserem Ver-

hältnis zum Universum begründet sind. Nicht dadurch, dafs wir wissen, mechanischer Druck oder Wärme seien es, welche die Gefühlsnerven der Haut erregen, chemische Mittel, welche auf Geschmacks- und Geruchsnerven, Licht- und Schallwellen, welche auf Seh- und Hörnerven Reiz ausüben, erleben wir die Empfindungen des Fühlens, Schmeckens, Riechens, Sehens, Hörens, und nicht dadurch, dafs das Thatsächliche in diesen Vorgängen an sich so oder so ist, haben sie Bedeutung und Wert für uns, sondern gerade die Art, wie uns durch die Sinnesorgane die Welt erscheint, giebt uns die Kunde davon, wie wir dem Universum angehören, was das Universum für uns ist. —

Die wahrgenommenen Bruchstücke der Welt sprechen zu uns in unserer Sprache, indem sie auf uns wirken, und die Entwickelung unseres geistigen Lebens und Wirkens im Erkennen, Wollen, Bilden hat diese Vermittelung der Welt, wie sie uns erscheint, mit unserem Wesen zu ihrer Grundlage. Das Geistige selbst wird uns nur dadurch begreiflich, gewinnt nur dadurch für uns Haltpunkte, an die unser beziehendes Denken sich heftet, dafs wir es sinnlich gestalten in Analogie mit der gegebenen Sinnlichkeit, wie sie uns erscheint. Nur als sinnliches Tasten (*παλάμη*, palma, ahd. folma, fuolen) erfassen wir durch Sprache den fühlenden Geist, als sinnliches Sehen (*εἶδον*, video, *οἶδα*, got. vait, ahd. wizan) den wissenden; an die Gestalten und Vorgänge der Welt, wie sie erscheinen, schliefst sich das Bilden des Künstlers an; und unser Begehren und Wollen wird von Gefühlen bestimmt, welche aus Vorstellungen von unserer Welt sich erzeugen.

Der Geist des Menschen wirkt nicht so, dafs er die Bruchstücke der wahrgenommenen Welt noch einmal hervorbringt, weder in der Sprache, noch in der Kunst, noch im Handeln; auch so nicht, dafs er durch ein freies Denken, ein schaffendes Wollen, ein ideales Bilden dem Universum in Begriffen und Mustern vorhält oder vorschreibt, wie es wirkt oder wirken soll; sondern er bildet das Wirken, welches die Bruchstücke des Geschehens auf ihn üben, dergestalt um in seinem Bewufstsein, dafs sie zu Einheiten werden, deren Mittelpunkt das Ich ist, und die sich dann im begrifflichen Denken, im zwecksetzenden Wollen, in den Schöpfungen der Kunst verwirklichen. Und diese Bruchstücke selbst, von demselben Bewufstsein umschlossen, bleiben nicht

Bruchstücke, sondern werden in ihrer Beziehung auf den ihnen gemeinschaftlichen Mittelpunkt selbst zu einer Einheit, der Einheit dieser Welt des Bewusstseins. Die Bestandteile dieser vorgestellten Welteinheit wechseln beständig, aber die Beziehung, durch welche ihr Zusammen bedingt ist, ihr Verhältnis zum vorstellenden Ich bleibt dasselbe; es ist unser Wesen, welches wir an dem Inhalt unseres Bewufstseins als Welteinheit anschauen.

Es ist klar, dafs Naturforschung den Begriff solcher Welteinheit nicht kennt, welcher das Verhältnis unseres Geistes zur vorgestellten Welt ausdrückt. Welteinheit ist keine «Thatsache» des Daseins, sie liegt nicht in den Dingen und Vorgängen, wie sie für sich sind oder in Beziehung stehen zu anderen Dingen und Vorgängen, sie ist ein Begriff, der nur in uns entspringt aus der Beschaffenheit unseres Wesens.

Naturforschung untersucht das Einzelne, und sie bleibt bei dem Einzelnen, auch wenn sie das Gleichartige verbindet. Indem sie das Thatsächliche feststellt und, was als den einzelnen Erscheinungen gemeinsam wahrgenommen und beobachtet wird, zu Klassifikationen benutzt, die Naturvorgänge nach Ähnlichkeiten ihres Verlaufs ordnet und so Einsicht in deren Kausalzusammenhang gewinnt, bleibt ihr dennoch immer die besondere Beschaffenheit der Dinge und des Geschehens die unantastbare Grundlage ihrer Untersuchungen, nach welcher Richtung sie auch erfolgen. Die sogenannten Naturgesetze sind nur allgemeine Formeln für das einzelne Geschehen, und sie bestehen das eine neben dem anderen. So ist denn die Summe der naturwissenschaftlichen Kenntnisse für uns ein Nebeneinander und bleibt dies, weil jede Kenntnis sich für sich halten mufs, um ein reines Wissen des Thatsächlichen zu sein.

Unsere Vorstellungen geben uns die Dinge und Vorgänge nicht in ihrer Ganzheit, nicht nach allen Richtungen zugleich, welche bei Untersuchung ihrer Beschaffenheit in Betracht kommen. Darum reihen sich die Kenntnisse, die wir von ihnen erwerben, wohl aneinander, aber sie durchdringen einander nicht. Mit dem Zunehmen der Einzelkenntnisse werden diese auch immer weniger übersehbar, können ohne künstliche Hilfe von Bibliotheken und Fachblättern, welche fortwährend ergänzen und berichtigen, im Bewufstsein gar nicht festgehalten werden. Die Geschichte

der Naturwissenschaften zeigt auch, dafs die Forscher ihr Arbeitsfeld zunehmend verengern müssen, um innerhalb gesteckter Grenzen zu einiger Vollständigkeit des Wissens zu gelangen. Dieselbe uns in der Erfahrung gegebene Lebenserscheinung kann zu Untersuchungen führen der Naturbeschreibung, der Mechanik, der Physik, der physikalischen Geographie, der Chemie, Physiologie, vielleicht zu kosmischen Betrachtungen u. s. w., und die Ergebnisse dieses Forschens müfsten nun zugleich in dieselbe Vorstellung eintreten, damit aus den Einzelkenntnissen Erkenntnis eines Ganzen sich bilden könnte! — Wäre uns die Welt auch als Ganzes wahrnehmbar, wie wollte ein Mensch zum Begriff der Welteinheit auf dem Wege von Untersuchungen gelangen, welche eine Erklärung ihrer Beschaffenheit zum Zweck haben würden?

Man könnte sagen, es sei nun einmal so; unsere Kenntnis von der Welt setze sich zusammen aus Untersuchungen von Bruchstücken, sie sei je nach der Menge derselben und nach der Genauigkeit, mit welcher sie auf ihren thatsächlichen Bestand geprüft seien, eine mehr oder weniger beschränkte und unsichere, aber sie entferne sich so wenig als möglich von der gegebenen Wirklichkeit, und so habe man eben mit ihr sich zu begnügen.

Wer so denkt, müfste sich dann aber auch darüber klar werden, dafs er sich nicht mit einer unvollkommenen Weltanschauung begnügt, sondern dafs er überhaupt keine hat und so auch darauf verzichtet, diejenige Wirklichkeit zu begreifen, an welcher er festhält. Als Naturforscher macht er das Einzelne zum Gegenstand seiner Beobachtung und Untersuchung, aber als solches ist es in Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Wirklich ist nur ein Verhalten der Dinge und Vorgänge, in welchem sie alle aufeinander wirken, Wirkungen voneinander erfahren, einander gegenseitig bedingen. Die Wirklichkeit begreifen bedeutet also nichts anderes, als sie als Einheit denken. Dahin aber führen keinerlei Fortschritte der Naturforschung, nicht nur deshalb, weil sie Vollständigkeit des Wissens nicht erreicht, sondern wegen ihrer grundsätzlich von dem Streben nach solchem Ziele abgewendeten Art des Forschens.

Die Naturgesetze werden gefunden — sagen wir lieber: gedacht — indem wir Reihen gleichartiger Erscheinungen unter veränderten Bedingungen des Geschehens beobachten und einem allgemeinen Ausdruck einordnen. Sie gelten uns dann als Ver-

kündiger von Kräften, deren Wirken ausnahmslos in derselben Weise erfolgt. An sich selbst aber bleiben sie unserem Verständnis unerschlossen; wir haben wohl ermittelt, wie sie wirken, aber wir kennen sie damit nur als Fakta, die unabhängig von uns, ohne inneren Zusammenhang mit menschlichem Wollen und Denken sich vollziehen. Sie würden nicht anders wirken, auch wenn das Universum ohne Menschen wäre. Beurteilen wir sie nach dieser Einsicht, so müssen wir sie geistlos nennen, denn in diesen Gesetzen lebt kein Gedanke; diese Kräfte wirken, ohne gewollt zu sein, und sie gehen unser Wesen nichts an. Aus Kräften dieser Art erbaut sich keine Welteinheit, welche auch uns umfafste. Man kann sich fragen, ob die Welt etwa unserer Gedanken und unseres Wollens bedürfe, um zu bestehen, ob überhaupt für das Dasein des Menschengeschlechts eine ganz besondere Notwendigkeit erweisbar wäre, welche jedem anderen Daseinsgliede nicht ebensowohl zukomme, ob es also gerechtfertigt sei, wenn wir nur eine solche Weltanschauung gelten lassen wollen, welche uns umfasse, unserem Denken genüge? — Wir antworten uns, dafs in der That eine besondere Notwendigkeit unseres Daseins nicht zu erweisen ist, da wir nicht wissen, wie das Bestehen der Welt geregelt ist, dafs ferner die Akte unseres Denkens und Wollens nur so weit Geltung haben und sich durchsetzen, als sie den Gesetzen des Thatsächlichen sich fügen, dafs sie es also nicht sind, durch welche die Welteinheit bestimmt wird, dafs aber hiervon dies, was wir sagen und fordern, auch nicht berührt wird.

Was unser Dasein anbetrifft, so genügt uns zum Beweis für dessen Berechtigung und dessen Notwendigkeit der Umstand, dafs wir da sind, und dafs wir nicht wissen, wie es anders sein könnte. Wir zweifeln so wenig an unserem Dasein, wie an dem Dasein der Welt überhaupt; wir stellen uns vor, wie alles andere, was wir wahrnehmen, und als Wahrnehmende halten wir uns an das der Wahrnehmung Gegebene als an ein Gegebenes. Erst als Erkennende kommen wir zu dem Zweifel: Ist dies Gegebene so, wie wir es vorstellen, das in Wahrheit Seiende, d. h. ein Sein, welches für uns schlechthin Gewifsheit hat? Der Zweifel kommt uns, weil wir jede Gewifsheit an derjenigen messen, welche wir als eine unbedingte unmittelbar in uns fühlen. Nun finden wir, dafs wir an dem Wahrgenommenen und so an uns als Wahrnehmbaren nur dies anerkennen können, dafs es auf

uns wirkt, indem es uns erscheint, nicht auch, dafs es ist, denn die Empfindung fühlen wir unmittelbar als die unsere, das wahrgenommene Objekt nicht, welches als wahrgenommen aufser uns bleibt. Aber es wirkt auf uns, sagten wir; wir werden uns der Wirkung bewufst, und wir unterscheiden so zwischen uns als den Erkennenden, von deren Sein wir unbedingt Gewifsheit haben, und uns als Daseienden, von deren Sein wir dieselbe Gewifsheit nicht haben. Wie beschaffen ist nun dieses Sein, welches in den Akten des Erkennens sich kund giebt? Wir fühlen es, indem wir solche Thätigkeit beginnen, als ein auf den Gegenstand derselben sich richtendes und damit die Thätigkeit selber einleitendes — sagen wir: als ein wollendes; wir werden uns ferner mit dem Eintreten der Thätigkeit seiner auch bewufst, und wir bleiben uns seiner bewufst während der Thätigkeit, als der unseres Ich, welches sie ausübt. Es ist dieses Ich also kein vorgestelltes oder gedachtes, sondern ein unmittelbar im Gefühl und im Bewufstsein sich offenbarendes; für uns ist es, weil es ist.

Immer also ist mit unserem Erkennen auch ein Bewufstsein unseres Seins verbunden, als einer Wesenheit, durch welche das Erkennen stattfindet und auf welche es bezogen bleibt; das Bewufstsein unseres Seins ist von der Welt unseres Bewufstseins nicht zu trennen. Darum also kann, wie immer auch die Vorstellungen im Bewufstsein wechseln mögen, nach welchen sich unser Weltbild gestaltet, doch nur ein solches als Wahrheit von uns gefühlt werden, welches eine aus sich wirkende Wesenheit, wie die des menschlichen Ich, in sich schliefst. Über dieses «Aus-sich-Wirken» des Ich wird später genauer zu sprechen sein, aber auch hier schon ist zu sagen, dafs wenn dies Ich in unserer Welteinheit keine Stelle findet, wir selbst uns nicht weniger unbegreiflich werden, als das Universum. Unser Wesen erscheint uns dann als ein wunderliches, sich in sich selbst widersprechendes Produkt der Bildekraft des Universums, und das Universum müfsten wir denken als den Menschen hervorbringend, das Wirken seines Geistes verursachend, ohne doch das Verursachende in sich zu tragen. In der That haben wir eine Stelle im Universum, und wir können nicht nur um diese wissen, nein, unser Wesen zwingt uns, dafs wir uns ihrer bewufst werden; nur dadurch kommen wir zu einem Wirken, welches wir als unser eigenes, als wertvoll fühlen; und je nach der Vor-

stellung, die wir uns von dieser unserer Stelle im Universum machen, gestaltet sich unsere Weltanschauung.

Dem Forscher, welcher die Naturerscheinungen wissenschaftlich behandelt und für Reihen von Thatsachen den allgemeineren Ausdruck sucht, bieten sich Anlässe in Fülle, die Natur als ein mit höchstem Verstande geordnetes Ganze zu denken. Aber wenn man dies Weltanschauung nennen will, so darf nicht übersehen werden, dafs, wer so denkt, sein Weltbild nicht als Naturforscher entwirft, sondern als ein Mensch, der seinem Gemüte Befriedigung schafft. Hielte er es für möglich, auf dem Wege seiner Wissenschaft zum Denken der Welteinheit aufzusteigen, so würde er sich dann nicht bei einer Weltanschauung beruhigen dürfen; er müfste sich vornehmen, auf wissenschaftlichem Wege eine Welterklärung zu erarbeiten. Aber auch eine solche erklärte Welt könnte doch nur ihn als Naturforscher befriedigen, denn sie wäre nur die sinnliche; das Unsinnliche, der Geist des Menschen und dessen Wirken würde von ihr nicht umschlossen sein. Erklärt läge ihm vor ein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in allem Geschehen, ein verkörperter Mechanismus, aber das Weltbild bliebe unvollständig, denn auch Triebe wirken; Empfindungen haben Gefühle zur Folge, in unseren Bildeakten fühlen wir uns frei. Die Natur wäre erklärt, das Universum nicht. Man bleibt in dem Gegensatz befangen von Natur und Mensch, von Körper und Geist, wenn man ein Glied desselben als das Ganze fafst, in welchem beide aufgehen. Darum befindet sich der Naturforscher als solcher, wenn er, geleitet von den Grundsätzen, welche ihm für sein Forschen, für Feststellung des Thatsächlichen mafsgebend sind, eine Weltanschauung bieten zu können glaubt, nicht weniger auf einem Abwege, als unsere spekulativen Philosophen sich verirrten, welche das Umgekehrte zu leisten versuchten, nämlich aus ihrer «Idee» das Thatsächliche des Einzeldaseins in Natur und Geschichte abzuleiten. Man hat die Aussichtslosigkeit solcher Bemühungen des schauenden oder dialektischen Denkens eingesehen, dagegen haben die gewaltigen Erfolge der Naturforschung in neuerer Zeit vielfach dahin geführt, dafs man von derselben auch die Lösung von Aufgaben erwartete, welche über deren besonderes Arbeitsfeld hinaus in das Gebiet der Geisteswissenschaften fallen. Befriedigten uns die bisherigen Leistungen in dieser Richtung nur wenig, so verweist man auf das Fortschreiten der Wissenschaft,

auf die neuen Ergebnisse, welche jeder Tag, die älteren teils berichtigend, teils mehrend, der Wissenschaft hinzufügt, und so erwartet man auch die Ergründung und Berechnung des geistigen Wesens von der Zukunft des empirischen Untersuchens. Wir sehen nicht, wie diese Erwartung sich erfüllen kann, aber abgesehen hiervon ist klar, dafs auch dann, wenn man den Geist als vom Sinnlichen aus begreifbar annimmt, eben des nie endenden Fortschreitens wegen das Ziel einer Weltanschauung als unerreichbar durch Naturforschung erachtet werden mufs. Mit den immer neu gefundenen, immer genauer festgestellten Thatsachen erschliefsen sich immer neue Beziehungen für das Denken, und damit werden immer neue Einsichten eröffnet in Bezug auf die Ursachen des thatsächlichen Geschehens. Weltanschauung ist Abschlufs innerer Unsicherheit durch Erhebung in die Sphäre der Wahrheit, aber die Erfahrung, von welcher die Erfahrungswissenschaften abhängen, hat keinen Abschlufs und erlaubt uns keinen.

In der That befand sich die spekulative Philosophie in Bezug auf diesen Kern der Sache insofern auf dem richtigen Standpunkte, als sie ihre Weltanschauung unabhängig von den wechselnden Ergebnissen naturwissenschaftlichen Untersuchens, aus eigener Wurzel erwachsend, in sich selbst gesichert, gestalten wollte. Denn das Wahre kann nur gesucht werden als das dem Wechsel Entnommene, Unveränderliche. Aber dieser Standpunkt wurde aufgegeben, als man daran ging, unter Zugrundelegung irgend welcher naturwissenschaftlichen Ergebnisse die Welt zu erklären, denn damit wurde man von den Erfahrungswissenschaften abhängig. Freilich hatte man sich selbst in die Lage gebracht, Welterklärung versuchen zu müssen. Weil die Wahrheit, zu welcher wir kommen, uns nur als diese Eine denkbar ist, glaubte man diese Eine für die absolute nehmen zu können. Im Besitz der absoluten Wahrheit durfte man dann auch nicht ablehnen, die Geschäfte der Naturwissenschaften und der Geschichtsforschung — begrifflich wenigstens — zu besorgen und den Weltzusammenhang zu erklären. So beschäftigte man sich mit Wortbegriffen, mit Ideen vom Wirklichen, und glaubte damit das Wirkliche zu ergründen.

Was wir von der Aufsenwelt durch Vermittelung unserer Sinnesorgane erfahren, führt eben wegen dieser Vermittelung zu keiner auf sich selbst ruhenden und zu keiner ihrer selbst ge-

wissen Erkenntnis. Durch die angestrengte und sorgfältige Arbeit der Forscher verschaffen wir uns eine immer genauere Kenntnis des Sinnlichen, aber wir vergewissern uns damit nur darüber, dafs in der Wechselwirkung von Natur und Mensch ein festes Verhältnis obwaltet, kommen jedoch über das Sinnliche selbst nicht hinaus. Wie wir auch das Wahrnehmbare durch das Experiment von den Zufälligkeiten des Geschehens befreien, im logischen Denken bearbeiten, durch Mathematik nach seinen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen ordnen, so bleibt doch, was uns an ihm gegeben ist, Erscheinung, und für die Ergebnisse der weitesten Forschungen haben wir die letzte Gewifsheit immer wieder nur an dem Empfinden, welches wir in der Wechselwirkung mit dem Wahrnehmbaren erleben, d.h. an unserem Vorstellen. Wir erfahren aber durch unsere Empfindungen von der realen Beschaffenheit der Dinge und Vorgänge nichts, und selbst diejenigen Naturgesetze, welche die Wissenschaft für das Ganze der Natur aufstellt, die Gesetze von der Konstanz der Masse und von der Erhaltung der Kraft, beziehen sich nur auf die quantitative Unveränderlichkeit der Masse und der mechanischen Kraft. Nur der Welt unseres Bewufstseins sind wir unmittelbar gewifs, an ihr haben wir einen Inhalt, für dessen Realität wir selbst uns Bürge sind. — Aber sind nicht auch die seelischen Vorgänge Gegenstand der Naturforschung?

Sie sind es, aber wie? —

Wir halten uns auf dem Standpunkt des Naturforschers, wenn uns lediglich die sinnlich wahrnehmbare Welt, die Welt der Erscheinung, als Grundlage unseres Kennens und Erkennens gilt. Der «Gegensatz» zwischen Natur und Mensch, von welchem wir sprechen, ist für den Naturforscher überhaupt nicht vorhanden, und hieran kann auch dadurch nichts geändert werden, dafs der Mensch selbst als der Natur angehörig zu einem Gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchung gemacht wird. Physiologische Forschungen können sich nur stützen auf das thatsächlich Vorhandene, das sinnlich Wahrnehmbare, auf das körperliche Geschehen in unserem Organismus. Für sie zeigt sich das Leben der Seele in Vorgängen innerhalb eines wahrnehmbaren Organismus, der das Eigentümliche hat, dafs diese in ihm als unsinnliche sich bemerkbar machen, wie es sich ähnlich auch bei anderen Lebewesen findet, obwohl weniger vielseitig und fein. Die Beziehung des Menschengeistes aber auf das Weltganze hat

mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen nichts zu thun. Nun ist ja freilich der Mensch ein seiner selbst bewufstes Wesen. Die Naturforschung kann deshalb nicht umhin, ihre Forschungen mit den Ergebnissen des unmittelbaren Wissens um die geistigen Vorgänge in Verbindung zu setzen, sie miteinander zu vergleichen. Auch ergiebt sich ihr vielfach ein körperliches Geschehen als Bedingung für das Eintreten solcher Vorgänge, und es wird möglich, Körperliches geistig zu deuten, z. B. Sinnesreize als Empfindungen, den Wechsel solcher Reize als Wechsel der Vorstellungen. Aber es kommen die Vorgänge in der Seele ihr überhaupt nicht in Betracht, wiefern sie Geist sind, sondern wiefern sie auch als unsinnliche doch Thatsachen seien von objektiver Art, und wiefern sie in Beziehung gefunden werden zu Vorgängen von sinnlicher Natur. — Sind nun seelische Vorgänge als thatsächlich vorhanden angenommen, so kann auch der Naturforscher sie auf andere unsinnliche Vorgänge, welche ihnen voranzugehen oder sie zu begleiten oder ihnen nachzufolgen pflegen, beziehen, er kann gewisse Vorgänge von gewissen anderen ableiten oder diese auf jene zurückführen, kann also ein Wirken geistiger Art anerkennen, die Beantwortung aber von Fragen, welche dahin gehen, ob dieses Wirken als von einer gegebenen geistigen Wesenheit verursacht anzunehmen sei, wird er von sich als Naturforscher einfach ablehnen müssen, will er aber sie dennoch im Sinne seiner Forschungsweise geben, so wird er zu sagen haben, solche Wesenheit, wie Seele oder Ich, sei thatsächlich nicht vorhanden, da eine sinnliche Grundlage für sie sich nicht auffinden lasse. Weil er aber so sagen mufs, kann er zu einheitlicher Weltanschauung nicht kommen, denn sein Weltganzes würde den sich selbst erfassenden Menschengeist nicht in sich schliefsen. — Ebensowenig freilich, wie die Weltanschauung durch Naturerforschung, aus den Thatsachen der Wahrnehmung gewonnen werden kann, läfst sie sich gründen auf Denkarbeiten, welche sie aus dem Geiste allein ableiten wollen; sie umfafst dann nur eine von uns gebildete Begriffswelt, nicht die gegebene. Es kann eben der Gegensatz von Natur und Mensch nicht in einem Universum aufgehoben sein, welches man als eines der Glieder dieses Gegensatzes auffafst. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie unsere spekulativen Philosophen sich ohne Erfolg bemüht haben, die Erscheinungen der gegebenen Welt aus Begriffen zu deuten oder abzuleiten.

Sie erdachten zwar eine begriffliche Welteinheit, aber sie vermochten dies nur dadurch, dafs sie die gegebene Welt für eine den Begriffen sich fügende geistige erklärten, das Wahrgenommene für das in Wahrheit Unsinnliche. Es mag sein, dafs die unseren Sinnen gegebene Welt ihrem Wesen nach unsinnlich ist. Wir wissen es nicht. Es könnte ebensowohl sein, dafs geistiges Wirken, welches uns als unsinnlich gilt, von solcher Beschaffenheit wäre, dafs, wenn wir sie kennten, sein Eintreten auf sinnliche Reize hin, wie seine Macht, sinnliche Bewegungen zu veranlassen, uns begreiflich würde. Aber wir wissen es nicht, und jedenfalls ist der gegebene Mensch, um dessen Weltanschauung allein es sich uns handelt, so beschaffen, dafs sowohl ein Wahrnehmbares, also Sinnliches, es ist, was uns berührt, bewegt, den Inhalt unseres Vorstellens und Wollens bedingt, als ein nicht Wahrnehmbares, also Unsinnliches, was wir als unser Wirken verursachend in uns fühlen, so dafs Materielles und Geistiges in der Welt, wie sie uns gegeben ist, ebenso sicher vorhanden als auch voneinander geschieden sind.

Aus unseren Wortbegriffen aber läfst sich auch eine lediglich geistige Welt nicht hervorbringen, einmal, weil sie selbst ohne Einwirkung des Sinnlichen als solchen auf uns gar nicht entstehen, dann, weil sie selbst überhaupt nichts hervorbringen, das aus ihnen Erschlossene aber nur den Wert eines von uns gedachten Begrifflichen hat, während es doch das Absolute zu sein beansprucht.

Welcher Weg führt uns zur Welteinheit? Die Gesamtheit des Sinnlichen und Unsinnlichen haben wir unter dem Namen Universum zusammengefafst, und so haben wir wenigstens ein Wort zur Bezeichnung der Welt als einer Einheit von Natur und Mensch, ohne welche eben die Weltanschauung nicht möglich ist. Nun ist «Universum» als Wortbegriff einheitlich gedacht, aber es fragt sich, ob es nur diese begriffliche Einheit ist, welche wir suchen. Während das Sinnliche unserer Natur als Wahrgenommenes gegeben ist, während das Unsinnliche unserem Wesen als Selbstbewufstsein gegeben ist, wird — durch Denken — «Einheit» als Begriff erst von uns gebildet, und dieser ist als solcher nur wirklich in der Form des Lautsymbols, durch welche wir ihm die Bestimmtheit seiner Bedeutung gegeben haben. Was er bedeutet, ist unsinnlicher Art, aber er ist nicht in demselben Sinne geistig, in welchem wir

dem uns gegebenen seiner selbst bewufsten Selbst den Namen Geist geben.

Eine solche begriffliche Einheit ist es, welche zugleich mit dem Namen Universum gedacht wird, wie dessen Substantivform es bedingt, aber diese Form begründet nur die Einheit und Selbständigkeit der Bedeutung im Denken; sie macht nicht, dafs wir das als Wahrnehmbares gegebene Sinnliche und das seiner selbst bewufste Geistige in Einheit erfassen, sondern dafs wir innerhalb des Umfanges, welcher dem Begriff Universum beigelegt ist, die Begriffe des Körperlichen und Geistigen zusammen denken. Dafs wir aber jenen Begriff des Universums in dieser Bedeutung mit Recht bildeten, kann sich uns nur aus dem Verhältnis ergeben, in welchem beide Formen des Seins zu einander stehen, sofern sie uns gegeben sind. Weltanschauung ist nicht erst von uns zu machen durch einen Begriffsbau; wir haben sie nur anzuerkennen, wie sie in unserem Bewufstsein uns gegeben ist. Dies ist es dann weiter, was wir zu begreifen haben, aber nicht innigere Gewifsheit giebt uns dies Begreifen, sondern gröfsere Klarheit.

Läfst man dies beim Entwerfen des Weltbildes aufser acht, dafs unsere Wörter nur die Bedeutung von Vorstellungen oder von Begriffen haben, nicht aber die von seienden Wesenheiten sinnlicher oder unsinnlicher Art, so entsteht dann als Weltanschauung ein Gedankengebilde, welches zwar Geistiges und Sinnliches zu einer begrifflichen Einheit zusammenfafst, ohne eines dem anderen aufzuopfern, welches aber — denn wir erfahren es nicht und erleben es nicht — unserem Bewufstsein fremd ist und deshalb seinem Inhalte nach einer Beurteilung gar nicht unterliegt. Der Begriff der Einheit wird dann nämlich vorgestellt als unabhängig von unserem Denken, als ein für sich bestehendes Etwas, als ein Absolutes, der Begriff des aus dem Bewufstsein gelösten Sinnlichen bedeutet nicht mehr das Wahrgenommene, sondern ein von uns unabhängiges Dasein, und unter dem absolut gedachten Geiste versteht man nicht mehr das Unsinnliche in uns, sondern ein Unsinnliches überhaupt, zu bezeichnen durch Wörter, wie etwa Geist, oder Gedanke, oder Kraft, und dem als solchem ein Sein zukomme, von welchem eben nur zu sagen sei, dafs es ist.

Da nun unzweifelhaft nur von einem Standpunkt aus, welcher uns das Sinnliche und Unsinnliche als von der Welteinheit

umschlossen zeigt, die Weltanschauung sich gewinnen läfst, so fragt es sich, woher ein solches Gedankengebilde zu diesem Begriff der Welteinheit gelangt, wenn es doch dem Menschen nicht möglich ist, das Weltganze zu überschauen, also auch nicht möglich, von einer Welteinheit zu wissen. Die Antwort kann eben nur auf Wortbegriffe, wie Universum oder Welt, oder natura, deus, substantia, hinweisen, welche formell, wie die Sprache sie bildete, Einheiten bedeuten und zu sein scheinen, obwohl ihr Sinn nur ein von uns Hervorgebrachtes ist. Wir haben von den Bedeutungen einiger solcher Wörter: Universum, Welt und anderen ähnlichen, schon oben (S. 33) gesprochen; natura ist auf *γεν*, gnâ, zeugen, zurückzuführen; deus auf *διϝ*, diu, Tag, Himmel; mit substantia übersetzte Boethius des Aristoteles *οὐσία*, einem Worte, dem dieser wenigstens (*εἰ μὴ πλεοναχῶς*) vier Bedeutungen zuschreibt (die von *τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος, ὑποκείμενον*), derjenigen aber den Vorzug giebt (*μάλιστα δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον*, Met. VII, 3), die es als Substrat oder Subjekt nimmt. (Plato stellt [Theaet. S. 185] die *οὐσία* dem *τὸ μὴ εἶναι* [das Wesen dem sinnlichen Sein] gegenüber.) Von den ersten Bedeutungen dieser Wörter ist man zu anderen fortgegangen, die sich im Sprachgebrauch befestigten, alle aber haben ihr unsinnliches Sein nur in unserem Denken, ihr sinnliches nur an den Lauten ihrer Wörter, ein eigenes Leben fehlt ihnen, wie jedem anderen Werke, welches Menschen hervorbringen; die Wörter wirken nur auf uns selbst zurück, machtvoll, wie später noch zu erörtern ist, aber gegeben sind sie nicht.

Wird dies erwogen, so versteht man, warum eine Weltanschauung, wie die Spinozas (er verwendet die Wortbegriffe substantia, deus, natura), erhaben zu nennen ist und zugleich haltlos, beides, weil sie von der Welt wie vom Menschen als gegebenen unabhängig erdacht ist. Spinoza erkannte, dafs vom Begriff der Welteinheit auszugehen sei; er kümmerte sich nicht um den besonderen Inhalt der Natur und der Geschichte, denn von ihm aus liefs sich das Ganze nicht finden und nicht begreifen; er versenkte alles Einzelne durchaus in die Substanz — id, quod in se est et per se concipitur — als welche er Gott oder, wie wir sagen würden, das Universum auffafste. Aber diese Alleinheit war doch von ihm nur gedacht als die von Teilen eines Daseins; sie war als blofser Begriff unlebendig, denn eben dies, was in diesen Teilen auf das Ganze deutet, weil es auf die

Einheit hinwirkt, war zugleich mit ihnen dem Begriff zu Liebe geopfert worden. Spinoza setzt als selbstverständlich voraus, dafs, wenn er den Begriff Einheit mit substantia benenne, nun die Welt diese substantia sei, während es in der That nur bezeugt, dafs er solche Einheit fordere. Nun zeigte ihm — nicht der Begriff substantia — der Inhalt seines Bewufstseins eine zwiefache Weise des Daseins, Geist (cogitatio) und Körper (extensio), und er fafste sie beide (als Begriffe) unabhängig von einander, nicht auf einander wirkend, obwohl einander entsprechend in Bezug auf die Verknüpfung und Ordnung der Vorgänge in ihnen. Dies Entsprechen — auch wenn es so stattfände, wie Spinoza sich denkt — wird doch als durch die Substanz verursacht von ihm nicht gezeigt und nicht behauptet. So hat denn sein System an diesen Attributen der Substanz zwei Einheiten, jede in sich zusammengehalten von mathematischer Unabänderlichkeit, aber ohne dafs diejenige Notwendigkeit sichtbar wird, nach welcher sie selbst mit einander in Einheit wären. Indem Spinoza die Welt als Objekt des Erkennens sich gegenüber stellte, meinte er, eine unabhängig vom Menschen bestehende Welt zu denken und hatte es doch nur mit ihr zu thun, wie sie Inhalt seines Bewufstseins war. Es war von ihm bedacht, dafs Ausdehnung und Denken, welche das Wesen der Substanz ausmachen, nur uns als die alleinigen Attribute derselben und nur uns als getrennt erscheinen (Eth. P. I, X und XI), aber er bedachte nicht, dafs es nicht weniger unser Bilden ist, welches sie in Einheit zusammenfafst. Wie alles Einzelne verschwand ihm auch das eigene Subjekt in dem Gedanken der Substanz, und er sieht nicht, dafs diese nichts anderes ist, als sein Bewufstseinsinhalt des Geistes und des Stoffes in der durch die Identität seines Ich bedingten Einheitsform eines Wortbegriffs. —

Auch wir denken den Wortbegriff der Welteinheit, aber wir verbinden mit ihm den Sinn, ohne den er überhaupt nicht zu denken ist; wir fassen ihn auf als Ausdruck für die Einheit unseres seiner selbst bewufsten Geistes mit der Welt, wie sie Inhalt unseres Bewufstseins ist, in unserem Bewufstsein. Die Anschauung der Welt als der Welteinheit ist uns gegeben in der Selbstanschauung, und wir erkennen also mit dem Begriff der Welteinheit nur ein an sich gegebenes Verhältnis an, wir erdenken es nicht. In der That würde es weiter keines Erkenntnisaktes bedürfen, damit wir uns dieser so verstandenen Einheit

sicher fühlen, wenn wir nicht eben für das Erkennen den Gegensatz von Körper und Geist als aufgehoben zu zeigen hätten. Das Gegebene ist als solches nicht auch schon das Erkannte, das Bewufstsein noch nicht das Wissen um sein Wissen. Das Ergebnis unseres Erkennens ist in dem Urteil enthalten: Das Universum ist Einheit von Körper und Geist; und für die Wahrheit dieses Urteils haben wir unmittelbare Gewifsheit in uns, d. h. für die Gattung der Lebewesen, welcher wir angehören. Kein anderes Bruchstück der Welt, welche Inhalt unseres Bewufstseins ist, weifs sich selbst als Einheit des Sinnlichen und Unsinnlichen als der Mensch; wenn also auch jedes andere Bruchstück durch seine Beschaffenheit in seiner Weise Kunde giebt von der Welteinheit, so giebt es diese Kunde doch nur für uns, nicht auch für sich. —

Wenn nun, wie wir sagten, unsere Weltanschauung an sich uns gegeben ist und zwar zugleich mit dem Verhältnis, in welchem wir uns zur Welt befinden, so mufs sie auch bei allen Menschen in irgend einer Form hervortreten und ihnen eigen sein, obwohl das Erkennen derselben, ihre Darstellung in Wortbegriffen, von der Entwickelung des Denkens abhängig ist und deshalb nicht von allen Individuen der Gattung erreicht wird. Dafs dem Menschen seine Welt gegeben ist und erst in Wechselwirkung mit dieser er zu leben und sein Wesen zu bethätigen vermag, dafs Geistiges und Sinnliches von einer Einheit umschlossen beständig auf- und ineinander wirken, dafs der Einheitspunkt dieses Wirkens in ihm liegt, in seinem Selbst gegeben ist, dies erfährt er in überreichlichem Mafse, sobald er überhaupt im stande ist, zu erfahren, und die Selbstanschauung oder Weltanschauung, welche sich so wie von selbst in ihm bildet, giebt ihm jene Zuversicht bei seinem Denken und Handeln, ohne welche er überhaupt nicht thätig zu sein vermöchte. —

Mit jedem Urteil, welches auf Erfahrung sich stützt, spricht der Mensch unbewufst schon die Voraussetzung aus, dafs ein Gesetzmäfsiges in den Dingen und Vorgängen walte, eine Voraussetzung, die ihm auch für die Gesamtheit derselben gilt, d. h. für seine Welt; und nicht minder weifs er bei jedem Willensakt, den er zu verwirklichen strebt, sich eines gesetzlichen Verhaltens der Wirklichkeit sicher. Das Gesetzmäfsige kommt ihm nach und nach als ein unveränderliches Verhältnis zwischen wechselnden Erscheinungen zum Bewufstsein, und in diesem festen Ver-

hältnis zu einander zeigen sich Körperliches und Geistiges, welche unser Wahrnehmen voneinander getrennt halten mufs, durch Wechselwirkung verbunden. Es ist gesetzmäfsig, dafs gewisse körperliche Bewegungen als Folge eines geistigen Wirkens eintreten, dafs gewisse geistige Vorgänge sich an ein Geschehen sinnlicher Art anschliefsen. Unsinnliches Wollen z. B. hat Muskelbewegung zur Folge, sinnliche Nervenreizung wird zur Empfindung, obwohl weder in der Bewegung des Muskels ein Wollen aufzufinden ist, noch die Beschaffenheit der Empfindung jene Reizung des Nerven an sich aufweist. Das Übergehen der einen Form des wirkenden Seins in die andere vollzieht sich ohne unser Zuthun und ohne dafs wir uns desselben als solchen bewufst werden, aber es steht unter einem Gesetz. Nicht nur rufen die Bewegungen des Körperlichen und Geistigen unter gleichen Umständen ausnahmslos entsprechende geistige und körperliche hervor, sondern auch die Beschaffenheit der Wirkungen bleibt dieselbe, wenn das Verursachende dasselbe ist. Immer hat ein Stofs von gewisser Stärke Empfindung zur Folge, und immer ist dann diese Empfindung Schmerz; immer bewegt ein gewisser Willensakt den Arm, niemals bewegt derselbe statt dessen den Fufs.

Wie aber entsteht uns das Bewufstsein von diesem Gesetzmäfsigen, welches die Erscheinungen der Welt in kausalen Zusammenhang setzt, durch welches an Stelle der Wahrnehmung eines räumlich-zeitlichen Geschehens wir uns eines Verhältnisses bewufst werden von fester, dem Zufall entnommener Bedingtheit, einer unzertrennlichen Verbindung von Ursache und Wirkung? Ist auch dies Bewufstsein uns gegeben? Wie soll es uns gegeben sein können?

Wir haben schon im Vorhergehenden den Ausdruck «gegeben» gebraucht, als wir von der unserem Bewufstsein gegebenen Welt sprachen. Wir haben jetzt daran zu erinnern, dafs unserem Bewufstsein nichts gegeben werden kann, wenn wir nicht in Wechselwirkung es nehmen. Die Welt also ist uns nur dann gegeben, wenn wir sie wahrnehmen, unser Selbst wird uns nur dadurch gegeben, dafs wir es fühlen, uns seiner bewufst machen. Der Zustand des Bewufstseins — worüber später noch zu reden ist — ist keine für sich bestehende Gestaltung des Geistigen, sondern er tritt ein mit dem uns eigenen Wirken, begleitet dasselbe. Dadurch geschieht es, dafs das Bewufstsein des Kausalgesetzes sich unmittelbar verbindet mit dem Selbstbewufstsein.

Es vollzieht sich nämlich eine Beziehung des Bewufstseins auf mein Selbst zugleich mit jedem Akte des Vorstellens, denn ich empfinde meine Thätigkeit als ein Wirken, welches von mir ausgeht. Da meine Bildekraft zunächst auf den Inhalt des Vorstellens gerichtet ist, wird diese Empfindung nicht unmittelbar zum Bewufstsein kommen; damit dies geschähe, müfste ich auf sie merken, d. h. sie auf mich beziehen, mich darauf besinnen, dafs sie vorhanden ist, und so einen Akt des Erkennens verursachen, der sie mir zum Bewufstsein brächte. Aber die empfundene Erregung bleibt dem Bewufstsein dargeboten, da das Wirken des Vorstellens Zeitmomente durchläuft; und weil keine Wirkung auf uns für sich besteht, sondern naturgemäfs das Seelenganze ergreift, so wird sie gefühlt und zeigt ihre Beziehung auf das Selbst darin, dafs sie dessen Teilnahme hervorruft, die sich dann in Zuständen von Lust oder Unlust bekundet. Das Gefühl dieser Selbstbeteiligung ist als solches noch nicht Inhalt des Bewufstseins; das Selbst ist mit den Akten unseres Wirkens gegeben, aber zunächst nur als die im Organismus sich bethätigende Einheit einer Ichheit, es ist nicht auch schon ergriffen von dem erkennenden Ich. Jeder Anlafs aber zur Betonung desselben (also zum Aufmerken auf dasselbe) bei dem Akte des Vorstellens, würde es hervortreten lassen und zeigen, dafs es mit diesem dem Bewufstsein gegeben ist, und mit diesem Bewufstsein ist ihm dann zugleich verbunden die unmittelbare Gewifsheit seiner selbst, wie sie bezeugt wird im Gefühl.

Jedes bewufste, gewollte Wirken ist von dem Gefühl seiner Verursachung durch uns begleitet. Ich will die Hand ausstrecken, und die Bewegung tritt ein; unterbliebe sie, so würde dies der Verursachung durch mich widersprechen, und das Ich würde im Bewufstsein sich geltend machen; ich beziehe Vorstellungen aufeinander, verursache einen Erkenntnisakt, und ich empfinde zugleich, dafs von mir die Beziehung ausgeht, und dafs sie gehalten wird von dem verursachenden Ich im Bewufstsein während des Aktes. Ein Zweifel an diesem Thatbestande ist der unmittelbaren Gewifsheit des Ichgefühls gegenüber unmöglich, und wir fühlen uns deshalb des Zusammenhangs zwischen der Ursache und der Wirkung gerade so sicher, wie wir unser selbst uns bewufst sind.

Indem wir also den Eintritt jedes Aktes unseres bewufsten

Wirkens als Äufserung einer Kraft empfinden, welche uns spannt und in Bewegung setzt, bleibt gleichwohl das Gefühl des Ich uns gegenwärtig, und zwar als die Wesenheit, von welcher die Kraftäufserung ausgeht und in ihrer Richtung bestimmt wird. Wenn wir den Vorgang des Aktes uns zum Bewufstsein bringen, erkennen wir das Ich als Träger der Kraft, die eine verschiedenartige Verwendung findet, je nachdem es sich um Akte des Erkennens handelt, oder des Wollens, oder eines freien Bildens, und mit dem Akte erlischt, während das verursachende Ich sich in allen Akten als dasselbe weifs und seine Beziehung zu demselben in der Erinnerung festhält. Die Kraft, für sich blind, erhält die Bestimmung der Richtung ihres Wirkens von dem vorstellenden Ich, da diese Richtung von dem jedesmaligen Inhalt der Vorstellung abhängt, welche der Akt verwirklichen soll. Das Wirken wird so zu einem solchen, welches Zwecke verfolgt, denn mit dem Wissen des Vorstellungsinhalts wird an sich auch das Wissen von demselben als von dem Beweggrunde zum Wirken im Selbstbewufstsein gegeben, obzwar nicht in gleicher Weise, wie das Wissen um die den Akt verursachende Kraft. Die Verursachung nämlich wird unmittelbar gefühlt als von der Ichheit ausgehend, dagegen wird das Wissen um die Wirkung als einem Zwecke dienend erst dadurch, also mittelbar, dem Bewufstsein gegeben, dafs der Akt vom Ich vollzogen wird, durch welchen sie vorgestellt wird; der Zweck wird dem Bewufstsein vom Individuum gegeben, welches sich so oder so bestimmt, er ist dem Menschen also nicht gegeben ohne sein Zuthun, aber es ist bedeutsam für sein Wirken, dafs es die Zweckform hat, denn diese bezeugt ihm, dafs er urteilt, und dafs er wählt, was er will.

Wir haben den Zweck im Wirken noch später zu besprechen. Hier handelt es sich uns allein um die Frage, wiefern unser Zwecksetzen uns gegeben ist und wiefern es unserer eigenen Thätigkeit angehört. Da ist nun klar, dafs eine verursachende Kraft und ein bewufstes Vorstellen für sich nicht genügen, die Zwecksetzung zu erklären. Da diese nämlich sich immer auf einen bestimmten Fall richtet, bedarf es jedesmal eines besonderen Vorganges, durch welchen die Kraft in Bewegung gesetzt, der Anfang des Wirkens nach der durch die Vorstellung bestimmten Richtung hin herbeigeführt wird. Der Zweck mufs gewollt werden, und dies geschieht, weil unser

Vorstellen des zu Bewirkenden von uns auch empfunden, mit Lust oder Unlust gefühlt wird, und weil durch solche Gefühle ein Wollen positiver oder negativer Art angeregt wird. Als blofser Trieb unseres Organismus, der unser Wirken verursachte, ist dieses Wollen nicht aufzufassen, denn der Trieb dient zwar wohl einem Zwecke, aber keinem solchen, den wir durch ein Vorstellen bestimmen, den wir selbst setzen, sondern einem solchen, der mit unserer Natur ohne unser Zuthun gesetzt ist. Das Wollen kann nur ausgehen von dem seiner selbst bewufsten Träger der verursachenden Kraft, welcher eine Vorstellung, die er selbst bildet, verwirklichen will. Ob ihn nun das treibende Gefühl unwiderstehlich nötigt zu wollen, oder ob er imstande ist, das Gefühl selbst irgendwie, z. B. durch sein Urteil zu bestimmen, so dafs er dann nach seiner eigenen Bestimmung bestimmt würde, braucht hier nicht weiter untersucht zu werden. Es genügt zu erkennen, dafs, ob wir nun wollen, weil wir wollen müssen, oder weil wir wollen wollen, jedenfalls wir es sind, welche wollen müssen, sobald unsere Vorstellung zur Zweckvorstellung werden soll. Fassen wir zusammen, so zeigt sich, wie die Zwecksetzung uns nur derart gegeben ist, dafs dieselbe für jeden Akt unseres bewufsten Wirkens doch erst durch die uns eigene Thätigkeit des Vorstellens und Wollens zustande kommt.

Wenn nun Kausalität und Finalität sich so in unserem Wesen begründet zeigen, so ergiebt sich, wie beschaffen die Weltanschauung sein mufs und ist, von der wir sagten, dafs sie, ohne eine in sich abgeschlossene Erkenntnis zu sein, doch mehr oder weniger bestimmt und klar mit der Entwickelung aller Individuen unseres Geschlechtes sich bilde und das bewufste Wirken der Menschen begleite. Der Gedanke der Welteinheit in begrifflicher Fassung ist in dieser Weltanschauung nicht vorhanden, aber er lebt in ihr, weil er in der Menschenseele lebendig ist und wirkt. Die Welt wird immer nur in Bruchstücken zum Inhalt unseres Bewufstseins, mag dies nun mittelbar geschehen durch Akte des Wahrnehmens oder unmittelbar durch Momente der Selbsterfassung. Jedes dieser Bruchstücke für sich, und, wenn unser theoretisches oder praktisches Wirken sie untereinander in Beziehung setzt und zu gröfseren Einheiten zusammenschliefst, jede dieser Einheiten wird uns zusammengehalten durch Kausalität und Finalität. Wir finden die sinnlichen und die unsinnlichen Wesenheiten im Besitz von Eigenschaften, welche als Kräfte wirken,

indem sie andere Dinge oder geistige Wesen bewegen und deren Zustände verändern. Mit diesen Kräften ist der Welt ihr Zusammenhang gegeben, denn sie sind eben nur dadurch, dafs sie auf anderes wirken müssen, was seinerseits wieder auf sie wirken mufs. Nichts geschieht irgendwo, wenn nicht anderswo anderes geschah, und das Eintreten der Wirkung nach der Ursache ist uns selbstverständlich, weil wir es als unausbleiblich in uns fühlen. Das Nähere hierüber geben wir später.

Nun erhält ferner unser eigenes Wirken seine Richtung und Bestimmung durch den Zweck, welchen es verfolgt, und auch das Wirken der Natur, wie wir es an den wahrgenommenen Beschaffenheiten der Dinge, Zustände, Vorgänge uns vorstellen, wird vielfach von uns so aufgefafst, das es unseren Denkbeziehungen entspricht und als zweckmäfsig beurteilt wird. In solchen Fällen werden uns die Ursachen der Wirkungen zu Mitteln, welche ihren Grund haben in irgend einer geistigen Einsicht und in einem Wollen, und der kausale Zusammenhang, wie er unserem Verständnis näher tritt, erscheint damit als in sich gerechtfertigt. Zwar erkennen wir keineswegs in jedem Naturwirken einen Zweck, und gar oft widerspricht ein Geschehen geradezu jeder Zweckvorstellung, welche wir uns aneignen könnten, aber im allgemeinen wird durch Erfahrungen dieser Art der Glaube der Menschen an einen vom Zwecke durchdrungenen Weltzusammenhang nicht erschüttert. Denn der Kausalbegriff gilt uns als in der Wechselwirkung der Dinge und Kräfte verwirklicht, und wenn das Weltbild von uns so als ein einheitliches angeschaut wird, mufs auch der Grund des Zusammenhangs, wie er an einzelnen Bruchstücken uns erkennbar wird, derselbe Grund sein, welcher das Ganze beherrscht. Deshalb genügen den Menschen wenige Fälle des Naturwirkens, in denen ihnen eine Zwecksetzung offenbar wird, um die Weltkausalität als in einem Wollen von höchster Weisheit begründet anzunehmen, und so meinten es die Griechen von ihrem *κόσμος*, dem Weltganzen, welches sich überall zweckmäfsig geordnet zeige.

Eine Einheit dieser Art konnten aber die Menschen als eine unpersönliche sich nicht vorstellen. Wie schon die wirkende Kraft von uns nicht gedacht werden kann ohne eine Wesenheit, der sie anhaftet, von welcher sie ausgeht, so können wir noch weniger das Bestehen einer Kraft, welche mit ihrem Wirken Zwecke verfolgt, ohne einen Träger vorstellen, dem Wissen zu

eigen ist und Wollen. Bei dem Wirken, welches wir uns selbst zurechnen, finden wir im Gefühl die verursachende, im Bewufstsein die zwecksetzende Kraft sich uns unmittelbar als dieselbe beständig bezeugend, können freilich über die Beschaffenheit ihres Trägers in uns nur dies angeben, dafs er im Besitz dieser Kraft sei.

Das Wirken innerhalb der Bruchstücke der wahrgenommenen Welt lehnt sich nach unserer Auffassung an Dinge, welche je nach ihrer Beschaffenheit besondere Kräfte in Bewegung setzen. Die Wahrnehmung zeigt uns die Dinge als Träger solcher Kräfte nicht, und das Bedürfnis, deren Wirken auf Wesenheiten zurückzuführen, beschränkt sich auch nicht auf die in der Wahrnehmung abgegrenzt erscheinenden Dinge, wenn es uns veranlafst, Kraftträger vorzustellen. Die Sprache zeigt, dafs z. B. Wind, Regen, Donner, Tau, Dürre, Licht, Wärme u. s. w. als Träger von Wirkungen gedacht werden, obwohl sie nur eben diese Wirkungen sind. Man kann solches Vorstellen und Sprechen dichterisch nennen, wie wenn der Sonne ein Wirken zugesprochen wird: die Sonne wärmt, oder dem Winde, dafs er weht, dem Lichte, dafs es leuchtet; zu beachten ist aber, dafs die Personifikation, welche diesem Vorstellen zu Grunde liegt, keine von unserem Belieben abhängige ist, sondern dafs sie nach der Beschaffenheit unseres Wesens eintritt, wenn wir das Wahrgenommene zur Welt unseres Bewufstseins umbilden. Die wahrgenommenen Bruchstücke ordnen sich nur dadurch zu unserer Welt, dafs unser Geist in ihr lebt und sie bewegt, und wir fassen sie darum auf als ein Ganzes, weil sie, als der gegebene Inhalt unseres Bewufstseins, alle Denkbeziehungen zu fester und doch lebendiger Einheit zusammenschliefst.

Nun drängte sich das Wirken der Dinge den Menschen am stärksten als ein solches zur Beachtung auf, wenn es von ihnen selbst empfunden wurde, wenn es ihre Stimmung, ihr Wohlsein, ihr Thun, die Erreichung ihrer Zwecke förderte oder hemmte, und so stellte man die Dinge nicht blofs vor als Kraftträger im Sinne der Kausalität, sondern zugleich als willenskräftig und zwecksetzend. Aber die Zwecke des Naturwirkens, welches wir erleiden, bleiben uns unbekannt, und nicht blofs einsichtslos standen die Menschen dem Geschehen gegenüber — dem Gewitter, dem Orkan, der Überschwemmung, dem versengenden Sonnenstrahl, dem Erdbeben, der furchtweckenden Sonnen-

finsternis, den Krankheiten, dem Tode — sondern machtlos müssen sie ja erleiden, was kommt, und so finden sie ihr Dasein abhängig von einer ihrem Verständnis entrückten Übermacht, fühlen sich unsicher und hilfsbedürftig, suchen durch Bitten, Ehrbezeugungen, Geschenke die Kraftträger sich günstig zu stimmen. So wird ihnen die Kraft der Dinge zum Wesen des Menschengeistes, der dann zur Gottheit wird, wenn er als Himmel, als Gestirn, als Meer, Sturmwind, in Tiergestalt, als Baum oder Stein ihr Wirken beherrscht. Je fester in den Menschen das Gefühl wurzelte, dafs ein und dasselbe Kraftwesen sie mit der Welt umfasse, desto inniger fühlten sie sich in Übereinstimmung mit sich selbst in allem Thun und in allem Leiden, denn erst so wird ihnen ihr Dasein in der Welt verständlich, halten sie sich sicher im Besitz einer Weltanschauung. Sie glauben an solchen Weltzusammenhang, an den durch Verwirklichung von Zwecken gegebenen Zusammenhang der Welt ihres Bewufstseins; es ist zunächst kein Interesse des Wissens, welches sie zu befriedigen streben, sondern ein Bedürfnis des Gefühls. Die Natur geht ihren Weg, ohne auf den Menschen zu achten, deshalb mufs die Kraft, welche in ihr wirkt und sie einigt, übernatürlich sein, und sie ist es, eben weil sie das Wesen des menschlichen Geistes zum Ausdruck bringt. So erklärt sich diese Weltanschauung aus der Beschaffenheit unseres Wesens, und sie ist deshalb, wie die Geschichte unseres Geschlechts an der consensio omnium gentium — lex naturae putanda (Cic. Tusc. I, 13) — zeigt, als dem Bedürfnis der Menschennatur entsprechend zu erachten. —

Das Weltbild, welches sich so in dem unbefangenen Menschensinn wie von selbst ausmalt, weifs natürlich von einem kausalen und finalen Zusammenhang in sich nichts; Verursachung kümmerte die Menschen nur, sofern sie in den Vorgängen sich als Macht erweist, Zwecksetzung, sofern überlegene Weisheit geahnt, ein gewaltiger Wille vorausgesetzt wird, es kümmert sie das Geschehene überhaupt nur, sofern es Werte trifft, wie wir sie im eigenen Wirken und Leiden als für uns geltend kund geben. Dadurch allein, dafs von ihr ausgeht, was uns wichtig und wert ist, erhält die Einheit der Welt ihren Wert für uns, erscheint sie uns in sich gerechtfertigt und notwendig.

Nun ist klar, dafs, wenn die Verehrung und Hingebung der Menschen an die göttlichen Kraftträger hierauf sich gründet, hier-

von abhängt, sich auch im Laufe der Zeit eine sich immer erneuernde Kritik in Bezug auf dieselben einstellen mufs. Denn wir messen sie nach uns, die wir ihnen unseren Geist zum Inhalt geben, und sie können sich in ihrer Stellung nicht behaupten, müssen ihr Wesen ändern, sich bessern, wenn sie unsere Prüfung nicht bestehen. Es ist dies eben jene Kritik, welche wir fort und fort gegen uns selbst zu üben in der Lage sind — «wir» als Individuen und «wir» als Gattung — da wir uns entwickeln. Wir üben sie nicht willkürlich, sondern dadurch gezwungen, dafs, um in uns befriedigt zu sein, wir die Einheit des Inhaltes in unserem Bewufstsein immer von neuem aufrecht erhalten müssen.

Wir werden uns nämlich der naturgegebenen Einheit des Organismus bewufst als einer Beziehung aller Empfindungen auf das fühlende Etwas in uns, welches wir unser Ich nennen. Jeden Akt unseres eigenen Wirkens empfinden wir aber, und nur, wenn er mit dem Inhalt unseres Bewufstseins, sobald er selbst uns zum Bewufstsein kommt, sich vereinigen läfst, sich also nicht in Widerspruch zu demselben setzt; wenn, was wir bilden, äufserlich und innerlich geordnet erscheint; was wir wollen und thun, von uns gebilligt wird; was wir erkennen, uns als wahr gilt, fühlen wir uns in einer ästhetischen, ethischen, logischen Einheit mit uns selbst.

Der Inhalt unseres Bewufstseins ändert sich aber unaufhörlich. Nur in Bruchstücken nehmen wir wahr, nur in einzelnen Akten denken wir, jede neue Erfahrung ändert unsere Vorstellungen, jede Änderung der Vorstellungen hat eine Änderung der Denkbeziehungen zur Folge, und so ist jedes Einheitsgefühl immer nur ein Gefühl von wiederhergestellter Einigung nach einem Kampfe, und das Erkennen findet nur in steter Arbeit seine Befriedigung. Von dem Gange dieser Arbeit hängt es also ab, wie die Weltanschauung sich gestaltet. Es kommen die Ursachen und Bedingungen des Geschehens in Natur und Geschichte und die Zweckvorstellungen, welche sich mit ihnen verbinden, zu immer genauerer Kenntnis und Betrachtung, die mythologischen Kraftträger schwinden dahin, und die Menschen erscheinen sich, sobald sie anfangen zu zweifeln, aufgeklärter. Immer deutlicher wird ja auch erkannt, dafs das Geschehen in uns und aufser uns nur so zum Inhalt unseres Bewufstseins wird, wie wir es unserem Wesen gemäfs umbilden. Die sinnliche Welt erfahren wir nur durch unser Empfinden, bringen sie uns zur Vorstellung nur nach

unseren Wahrnehmungen, das Unsinnliche, welches wir als die bewegende Kraft in die Weltvorgänge legen, haben wir nur an den Begriffen, durch welche unsere Seele es sich verständlich macht: «Ist vielleicht jenes überhaupt nichts weiter als Schein, und dieses nichts als ein Spiel unserer Gedanken?» — Man sucht endlich, gezwungen von der eigenen Entwickelung, das thatsächlich Wirkliche in der Wirklichkeit, das wirklich Wahre in der Begriffswelt, und die ernste Arbeit des wissenschaftlichen Erkennens beginnt.

Wie also verhält sich die mit unserer Entwickelung sich in uns erzeugende naive Weltanschauung zu derjenigen, welche wir durch Erkennen zu gewinnen suchen? Es ist klar, dafs sich die eine von der anderen nur durch die Form unterscheiden kann, in welcher sie von uns erfafst wird; die erkannte Weltanschauung kann nur aussprechen wollen, was die naive meint, wenn diese die uns mit uns gegebene ist.

Kurz zusammenfassend, was wir ausführten, sagen wir:

Sofern der Mensch sein Leben bethätigt, giebt ihm der Bereich seiner Kraft die Grenzen seiner Welt, und er beherrscht diese nach den Forderungen seines Ich; sofern er sein Leben erleidet, stellt er die Kräfte, deren Wirken er an sich erfährt, als solche vor, wie sie ihm durch sein eigenes Wirken zum Bewufstsein kommen, und er läfst sie, wie diese, ichheitlich gelenkt werden. Indem er dann den Willen und die Zwecke dieser Wesenheiten nach den Bedingungen seines sich entwickelnden Wesens deutet, werden ihre Regeln, welche sein Ich hervorbringt, indem ihm sein eigenes Wirken zum Bewufstsein kommt, bestimmend für seine Thätigkeit, und er findet naturgemäfs Befriedigung, wenn sein Verhalten ihnen entspricht. In der naiven Weltanschauung schliefst sich also die Welt durch Ichheit zu einer Einheit zusammen; Ichbewufstsein ist mit dem Weltbewufstsein unlösbar verbunden.

Das Bedürfnis, den Weltzusammenhang in der Form des begrifflichen Erkennens zu erfassen, trat bei den Menschen in dem Mafse hervor, in welchem ihr Denken sich auflösend gegen die Formen richtete, welche diese Weltanschauung in sich trugen, sich auf sie gründeten, und so als Bindemittel für das Bestehen und als Bedingungen für die gedeihliche Entwickelung gröfserer Gemeinschaften in Sitte, Recht, im religiösen Kultus, die Erziehung der Individuen überwachten und deren Handlungen

regelten. Die an den Formen geübte Kritik mufste bald auch die Weltanschauung selber ins Wanken bringen und verwirren, und man fand sich gezwungen, sich auf sie zu besinnen, sie in der möglichst bestimmten Form sich zum Bewufstsein zu bringen, um sie dem Zweifel gegenüber festhalten zu können.

Diese möglichst bestimmte Form giebt sich unser Vorstellen und Denken dann, wenn es sich in Sprache darstellt; wir sagen, dafs wir erkennen, wenn das Bilden, Trennen und Beziehen im Bewufstsein durch einen Sprachakt sich vollendet und zu einem in sich geschlossenen, also einheitlichen Ausdruck gebracht hat. In der Sprache hatte sich deshalb die Weltanschauung des Menschen am bestimmtesten ausgesprochen; bruchstückweise, durch die einzelnen Erkenntnisakte der Individuen wurde allmählich eine Sprachwelt geschaffen, an welcher die Menschen den Erkenntnisschatz ihrer Gattung besafsen, ohne doch zunächst sich dessen bewufst zu werden, dafs diese bewegliche, von ihnen selbst beständig gebildete, beständig umgebildete Sprachwelt ihr Erkennen umschlofs und in Lautsymbolen die Welt ihres Bewufstseins darstellte. Als daher das sich entwickelnde Denken die Formen der naiven Weltanschauung seiner Kritik unterzog, das Erkennen hierdurch zu einem gewollten Erkennen wurde, welches Wahrheit suchte, als also philosophiert wurde, da war die Sprachwelt das Feld, auf dem die Denkenden ihre Kämpfe fochten, und die Siegeszeichen wurden aus Wortbegriffen erbaut. Durch die Denkbewegung werden die Begriffe in Beziehungen gesetzt, welche von uns gewollt werden, ihre Verbindung zu Urteilen stützt sich auf Gründe, welche aus anderen Begriffen erschlossen sind. Sie enthüllt so die Bedeutung und Kraft unserer Wortbegriffe, grenzt sie gegeneinander ab, untersucht den Zusammenhang zwischen ihnen, klärt also und ordnet den Inhalt unseres Bewufstseins, welcher in ihnen niedergelegt ist. Sie zeigt endlich, wie die Einheit der Sprachwelt aus deren Begriffen erschlossen und in Begriffen dargestellt werden kann. Neuen Inhalt giebt die Denkbewegung dem Bewufstsein nur insofern, als sie durch ihre Arbeit zu neuen Begriffsbildungen anregt oder nötigt, welche die Richtung und Art ihres Beziehens ausdrücken, denn was durch sie erschlossen wird, führt über den Inhalt der Begriffe nicht hinaus, denen die Gründe entnommen wurden.

Ebensowenig ändern sich durch das Denken die Bedingungen, unter welchen die Welt der Wirklichkeit zur Welt unseres Be-

wufstseins wird. Der objektiven Wirklichkeit werden wir uns nur durch unser Empfinden an Vorstellungen bewufst, des objektiven Geistes an den Vorstellungen von dem innerlich Wahrgenommenen, welche auf ein analoges Wirken innerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren gedeutet werden, und wir haben, wenn wir dieses Unsinnliche in Lautsymbolen ausdrücken, auch nur solche Wörter zur Verwendung, welche als natürliche Metaphern ein analoges Sinnliches bezeichnen.

Da uns nun aber im Denken unsere Sprachwelt die wirkliche vertritt, bieten sich ihm die Wortbegriffe als Vertreter der Dinge, wie sie ihrem Wesen nach sind, und den Beziehungen des Denkens scheinen die des objektiven Wirkens als den vorbildlichen folgen zu müssen, so dafs dem Erkennen die Aufgabe gestellt werden kann, eine Weltanschauung zu geben, welche absolute Geltung beansprucht. Aber das Denken ist auch Kritik der Sprache. Immer wieder wird aufgedeckt, dafs unseren Begriffsbauten ein Grundstein fehlt, auf dem sie ruhen müfsten, um uns als fest zu gelten. Skeptischer Verwirrung folgt dann ein Besinnen auf uns selbst, und wir suchen in uns den gegebenen Grundstein. Dadurch wird die Aufgabe des Erkennens beschränkt, aber sie wird lösbar, und die Geschichte der Philosophie zeigt dies deutlich genug.

Kapitel III.

Die Entwickelung der Weltanschauung aus dem Ich in der Geschichte der Philosophie.

Jedes philosophische System geht von der Grundlage des Ich aus als der Bedingung seiner Einheit, aber nicht jedes System ist sich dieser Grundlage bewufst und hält sie fest. — Besonders kommen für uns in Betracht: Sokrates, Descartes, Kant und deren Gegner, da vornehmlich an ihnen erkannt wird, in welcher Weise die letzten Fragen des philosophischen Erkennens in der abendländischen Philosophie vom Ich aus behandelt wurden. — Sokrates. Epikur. Bacon. Descartes. Gassendi. Hobbes. Locke. Leibniz. Hume. Kant. Fichte. Schelling. Hegel. Krause. Schopenhauer. Herbart. Lotze. Wundt.

Alle Weltanschauungen, mit welchen uns die Geschichte der Philosophie bekannt macht, verdanken ihre Einheit und Geschlossenheit dem Einheitswesen des menschlichen Ich, und man kann insofern mit Leibniz[1]) von einer philosophia quaedam perennis sprechen. Damit ist freilich nicht gesagt, dafs jeder Philosoph sich dessen bewufst war oder seinem Denken eine hierdurch bestimmte Richtung gab. Überwältigend fesselt die Welt der Wahrnehmung den Blick, reizt die Wifsbegierde, beschäftigt und verwirrt das Denken durch die Fülle der Beziehungen, welche das Geschehen der Beobachtung bietet, und das Erkennen sucht die Einheit, welche unser Bewufstsein verlangt, zunächst in der Vielheit der Erscheinungen auf, welche es wahrnimmt. Es ist schwer, die Aufgabe, welche uns durch unser Wesen gestellt ist, durch Denken so zu umgrenzen, wie sie uns gegeben ist, zu begreifen, dafs, wie nur in uns sie sich kund giebt, sie nur auch aus uns und für uns gelöst wird. Schwer auch wird es dem Denker, die naive Weltanschauung, welche wir uns bilden, indem wir uns entwickeln, und an welche wir glauben, weil wir ihrer bedürfen, zugleich zu bekämpfen und

[1]) Leibn. opp. phil. ed. Erdm. S. 704.

anzuerkennen; über der Kritik der Formen, in welchen sie sich darstellt, die Unbefangenheit in Würdigung ihres Wesens nicht einzubüfsen; das Erkennen mit wissenschaftlicher Strenge aus dem Chaos der Empfindungen und Gefühle, aus dem lockenden Spiele der Vorstellungen herauszuarbeiten und doch den letzten Grund, auf welchem es fufst, als den der religiösen und der philosophischen Weltanschauung gemeinsam gegebenen sich einzugestehen. Man braucht sich daher über die Menge der philosophischen Systeme nicht zu wundern, aber es ist auch erklärlich, wie deren beständiger Wechsel schliefslich, und nicht erst in unseren Tagen, recht vielen alles Philosophieren als haltloses Gerede erscheinen läfst. Langsam reift die Anerkennung der Thatsache, dafs jenes Sein, auf welches der Philosoph sein Denken richtet, nur das Sein seines Bewufstseins ist, und dafs unserem Erkennen keine andere Realität zukommt, als diejenige unserer Sprachwelt. Hierdurch wird nicht erschüttert die andere Thatsache, dafs diese Welt nur durch unsere Berührung mit einer gegebenen Wirklichkeit in uns sich auferbaut, welche wir als solche anerkennen, die jedoch, als ein Nicht-Ich, unserem Erkennen insoweit unzugänglich ist, als dieses eine in sich selbst gegründete Weltanschauung erstrebt, wie sie sein mufs, wenn sie ihm als die wahre gelten soll. Unser Erkennen ist symbolisch der Wirklichkeit gegenüber, sagt nur, was sie uns bedeutet; das Sein aber ist ihm nichts weiter, als das Gegebene. Wer könnte sagen, was das Sein ist? — Auch wir selbst sind uns gegeben. Aber während die Welt uns mittelbar durch die Sinnesorgane gegeben ist, umgebildet zu Vorstellungen, bezeugt sich uns das Ich unmittelbar im Gefühl, und wir erfahren sein Wirken unmittelbar im Bewufstsein. Dies Wirken aber entzweit uns in uns selbst, stellt uns in Gegensatz zu unserer Natur und zwingt uns, dem also Wirkenden einen anderen und höheren Wert beizulegen, als den einer naturnotwendigen Entwickelung unseres Bewufstseins, es anzuerkennen als eine eigene sich selbst bestimmende Kraft.

Das Vorhandensein dieser Kraft ist uns unmittelbar gewifs, und wir mögen, sofern das Vorhandensein eines solchen Gegebenen als uns bewufst ausgesprochen wird, sagen, dafs wir es intuitiv erkennen; das Wirken der Kraft, wie wir es in den Akten unseres Seelenlebens und damit als ihr Wesen erfahren, erfassen wir als ein einheitliches erst durch diskursives Erkennen.

Indem wir auf dieser Grundlage unsere Betrachtungen fortführen, meinen wir nicht sowohl, etwas Neues zu entdecken, als in dem Alten uns zurechtzufinden. Das philosophische Erkennen hat immer dieselben Fragen vor sich, aber der Standpunkt, von dem aus es sie zu beantworten hat, ändert sich unaufhörlich. Deshalb ist es gut, den Zusammenhang mit der Erkenntnis der vorangegangenen Zeiten festzuhalten, wenn man Enge und Einseitigkeit der Auffassung vermeiden will.

In der Geschichte der abendländischen Philosophie begegnen wir drei Denkern, welche besonders hervortreten als solche, die vom Menschen aus, wir können sagen: vom Ich aus, die letzten Fragen des philosophischen Erkennens zu beantworten suchten: Sokrates, Descartes, Kant, und mit ihnen wird sich deshalb unser geschichtlicher Rückblick vorzugsweise zu beschäftigen haben. Das Leben dieser Männer fiel in Zeiten der Ermattung, einer Art von Auflösung des philosophischen Erkennens. Das Denken hatte keinen Halt mehr, hatte den Glauben an sich eingebüfst; das Streben der Menschen nach Wahrheit mufste sich auf sich besinnen, um von neuem ansetzen zu können. An den Männern, welche die Kraft zu solcher Selbstbesinnung in sich fanden, zuerst wieder Ernst machten mit dem *Γνῶθι σεαυτόν*, wird der Boden, auf den sie sich stellen, deshalb am deutlichsten sichtbar, weil sie ihn neu für sich wählen und sich dessen bewufst bleiben, dafs in ihm ihr Erkennen wurzelt. Sie fühlen sich als Reformatoren. Die tiefe Glut ihrer Überzeugung von der Wahrheit, welche sie erfüllt, entzündet Begeisterung in ihren Schülern, denen sie den Mut einer Gewifsheit im Erkennen wiedergeben. Und sie erweisen sich nicht nur für die Entwickelung der Philosophie von grofser und nachhaltiger Bedeutung, sondern wirken weithin auf die gesamte Geisteskultur belebend und sittlichend.

In welchem Sinne wir Sokrates, Descartes, Kant vornehmlich als Vertreter der Erkenntnis betrachten, dafs uns die Grundlage unserer Weltanschauung in unserem Ich gegeben sei, wird von selbst aus der folgenden Darstellung ihrer diese Grundlage betreffenden Gedanken klar werden, die wir möglichst genau nach den Quellen wiedergeben. Es schien angemessen — und zwar besonders für die Zeit von Kant bis zur Gegenwart — auch Ansichten von Nachfolgern und Gegnern der drei Männer, welche unser Thema betreffen, in die Betrachtung aufzunehmen; wir bemerken jedoch, dafs es dem Zweck unserer Schrift fern lag,

die hierher gehörigen Arbeiten in einer auch nur annähernden Vollständigkeit zu besprechen.

Es ist schon vor Sokrates philosophiert worden, und wenn wir behaupten, im Ich sei uns die Grundlage zur Weltanschauung gegeben, so mufs es als Grundlage auch überall nachweisbar sein, wo eine Weltanschauung ausgesprochen wird. Der Erkennende braucht dies nicht beachtet zu haben, er hätte, wenn er es beachtete, nach der Richtung seines Denkens es vielleicht bestreiten müssen, aber hierin wenigstens, dafs Weltanschauung ihm zur Aufgabe des Erkennens werden konnte, dafs er Welteinheit suchte, bezeugt er die Wahrheit unseres Prinzips. Und hiermit ist mehr bezeugt, als es den Anschein hat. Man mufs Wert und Bedeutung des philosophischen Erkennens nicht lediglich danach abmessen, welche bestimmten Sätze und Behauptungen sich ihm schliefslich ergeben. Dem Philosophen als Kritiker, als Mann von Fach, wird es obliegen, die Gedankengänge der philosophierenden Individuen auf ihre Folgerichtigkeit, die Resultate, zu denen sie gelangten, auf ihre Konsequenzen hin zu prüfen und ihnen nach ihren Leistungen ihre Stellung und ihren Rang in der Geschichte der Wissenschaft zu bestimmen, aber Stellung und Rang der Menschengattung unter den Lebewesen, der Wert ihrer Wesenheit ist vornehmlich abzuschätzen nach dem, was den Menschen Aufgabe für ihr Erkennen wird, nach dem, was sie zur philosophia perennis treibt, sie atmen läfst in der Sphäre der Wahrheit. So fragen wir hier nicht sowohl, was die Philosophen vor Sokrates mit ihrem Erkennen leisteten, als was zu leisten sie sich vorsetzten. Die Weltanschauung der ionischen Physiologen war Naturanschauung; sie suchten den Urstoff, aus welchem alles hervorgehe. Dafs dieser Urstoff Wasser sein sollte oder Luft u. s. w., hat nicht viel zu bedeuten, wohl aber, dafs sie ihn suchten, denn an ihm suchten sie die Welteinheit in der Weltvielheit. Es wird im folgenden Kapitel gezeigt werden, wie die Nötigung hierzu auf dem Wesen unseres Ich beruht. Bei den Pythagoreern wird schon die unstoffliche Zahl zum Einheitswesen, weil sie als das ordnende Mafs in den Weltvorgängen gefafst wird; scharf stellen die Eleaten das Eine als das alleinige Sein dem Nichtsein des Vielen gegenüber; an der Notwendigkeit in der Atomenbewegung haben die Atomistiker ihre Welteinheit; sie wird endlich von Anaxagoras in einem Geistigen geschaut, welches dem Wesen unseres Denkens

entspricht. Der schaffende, ordnende, allwissende *νοῦς* war zwar als alldurchdringende Naturkraft gedacht, aber nur im Menschen offenbart er sich so, und in Wahrheit setzte Anaxagoras das Menschenich in den Weltmittelpunkt. Es ist überhaupt wichtig, zu beachten, dafs von Anfang an das philosophische Erkennen bei Aufstellung der Prinzipien nicht von den Dingen der wahrgenommenen Welt ausging, sondern von den Begriffen der Dinge, welche der Sprachwelt angehören. Nur als Begriffe konnten die Namen, welche dem einheitlichen Urgrunde gegeben wurden, Prinzipien sein sollen.[1]) —

Sokrates lebte und lehrte zusammen mit den Sophisten, aber sein Denken nahm eine andere Richtung als das dieser Männer, er war in dieser Zeit das Gewissen des Erkennens. Man konnte damals, im Zeitalter des Perikles, mit Recht erstaunt sein über die Leistungsfähigkeit des Menschen, der Land und Meer seinen Zwecken dienstbar macht, die Tiere zähmt oder erlegt, der das Wort und den Gedankenbau bildet, den Rechtsstaat gründet, man konnte stolz sein auf sich.[2]) Aber die glänzenden Erfolge im Streben nach Besitz und Macht führten dazu, dafs sich die geistige Schulung in Widerspruch setzte mit dem Sittlichkeitsgefühl der Menschen. Unter allen Machtmitteln hatte sich den Athenern die Rede als das wirksamste erprobt; sie sicherte in einem demokratischen Gemeinwesen den Erfolg in höherem Grade, als guter Wille und richtiges Urteil. Daher übte man Redefertigkeit, lehrte man Redekunst. Bald klagten die Anhänger der guten alten Zeit über die anwachsende Mundfertigkeit und Phrasendrescherei, und wie man die Rede zum Nachteil der guten Sache mifsbrauche.[3]) Unsere Sprachwelt zerfällt, wenn Wort und Begriff sich voneinander trennen. Dann verliert das Erkennen seinen Halt, wie es ihn sonst an dem Sprachgebrauch der Gattung gehabt hatte. Jeder schien denken zu dürfen, wie er wollte, weil das Wort den Gedanken nicht mehr deckte, weil die Rede sich von der Gesinnung ablöste. Man geht zu weit,

[1]) cf. Gerber, die Sprache und das Erkennen, S. 169fg.

[2]) Soph. (Antig. 329) *οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει — καὶ φθέγμα καὶ ἠνεμόεν φρόνημα ἐδιδάξατο.* Thuc. (II, 41) *τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα.*

[3]) Aristoph. (Nub. 1002) *οὐ στωμύλλων κατὰ τὴν ἀγορὰν τριβολεκτράπελ', οἷά περ οἱ νῦν.* Arist. (Rhet. II, 24) *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν — δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα.*

wenn man auf bösen Willen bei den Sophisten schliefst; sie vertraten einen Durchgangspunkt in der Entwickelung des Erkennens. Wenn sie besonders die Redekunst lehrten, so suchten sie doch auch einzudringen in das Wesen der Sprache. Sprachliche Untersuchungen, z. B. des Protagoras über den richtigen Gebrauch der Wörter, des Prodikus Unterscheidungen sinnverwandter Wörter zeigen, dafs man über die Natur der Machtmittel, deren man sich bediente, ins klare zu kommen bestrebt war. Das Denken aber war irre geworden an sich selbst, ihm war seine Unbefangenheit genommen, und die Bewegung des Erkennens, durch welche dies geschehen war, mufste, tiefer erfafst, dahin führen, dafs die verlorene Unschuld ersetzt wurde durch eine ihrer selbst bewufste Tugend der Erkenntnis. Dies tiefere Erfassen verfolgte Sokrates als seine Lebensaufgabe, weil das Erkennen selbst ihm als Tugend galt und als höchster Wert[1]).

Sokrates war ein starker Charakter, in sich gefestigt, offen und grofs. Als er sich vor den Richtern wegen seines Wirkens als Denker und Lehrer zu einer Strafe einschätzen sollte, erklärte er sich für der höchsten Ehre würdig, der Todesstrafe sich zu entziehen, schien ihm nicht schicklich für seine Person. Diese Person liefs sich nicht einschüchtern von prunkendem Vielwissen, tönendem Redeergufs, wurde nicht verdreht durch zuchtlosen Tanz von Begriffen, war nicht zu fangen in Wortschlingen. Sokrates fand in seinem Bewufstsein einen unverrückbaren Halt, er hielt sich göttlicher Zustimmung versichert, wenn er die Wahrheit suchte, welche zu finden seine Zeit aufzugeben schien[2]), seiner Überzeugung folgend, gab er sich gleichmütig der Geringschätzung seiner Gegner preis, indem er selbst mit ihnen sich unwissend nannte[3]), und mit der scherzenden Ironie

[1]) Arist. (Eth. Eud. I, 5) ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον.

[2]) Plato (Apol. p. 29) πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν (p. 33 C.) ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ᾧπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεῖα μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν.

[3]) (ib. 21) ἦλθον ἐπί τινα τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι -- διασκοπῶν οὖν τοῦτον καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ, ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὔ· — πρὸς ἐμαυτὸν δ' οὖν ἀπιὼν ἐλογιζόμην ὅτι τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι· ἀλλ' οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δὲ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι.

eines seiner selbst gewissen und überlegenen Denkers zwang er sie dadurch, mit ihm zusammen einzutreten in den Dienst des Erkennens[1]). In diesem Dienste thätig zu sein, darin lag für ihn der alleinige Lohn, das Erkennen war für ihn der eigentliche Erfolg des Erkennens. Ihm und denen, welche das Glück hatten, mit ihm umzugehen, erwuchs aus den Gesprächen, welche um eines Erkennens willen geführt wurden, eine ganz wundersame Freude und Befriedigung. Ein Leben ohne Forschen und Erkennen schien dem Sokrates schal und wertlos[2]), und er war der Ansicht, dafs uns durch dasselbe nur ein Wissen zum Bewufstsein komme, welches an sich in unserem Wesen enthalten sei, so dafs es gleichsam nur einer Entbindung bedürfe, damit es hervortrete[3]). Ist also dem eigenen Geiste das Gewisse und Wahre zu entnehmen, so erscheint alles andere Erkennen nebensächlich neben der Forderung: Lerne dich selbst kennen[4])!

Sokrates war sich darüber durchaus klar geworden, dafs er aus Forschungen, welche sich auf die Erscheinungswelt richten, nicht diejenige Erkenntnis gewinnen könne, welche er als für den Menschen notwendig betrachtete. Dafs solche Forschungen grofsen Reiz haben, hatte er an sich selbst erfahren, aber sie boten ihm das nicht, was er suchte, und sie schienen ihm nicht geeignet, das Erkennen von Ungewifsheit und Dunkelheit zu befreien[5]). Auf den Menschen hat sich die Wahrheitsforschung zu

[1]) Pl. (Conv. p. 216. E.) *ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι, λέγων μὲν οὔ, εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ.*

[2]) Plato (Apol. 38) *τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων, περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.*

[3]) Plato (Theaet. p. 150. C.) *Ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοί μοι ὠνείδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποκρίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσι. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. εἰμὶ δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός — οἱ δ' ἐμοὶ ξυγγιγνόμενοι τὸ μὲν πρῶτον φαίνονται ἔνιοι μὲν καὶ πάνυ ἀμαθεῖς, πάντες δὲ προϊούσης τῆς ξυνουσίας, οἷσπερ ἂν ὁ θεὸς παρείκῃ θαυμαστὸν ὅσον ἐπιδιδόντες, ὡς αὐτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις δοκοῦσι· καὶ τοῦτο ἐναργὲς ὅτι παρ' ἐμοῦ οὐδὲν πώποτε μαθόντες, ἀλλ' αὐτοὶ παρ' αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὑρόντες τε καὶ κατέχοντες. τῆς μέντοι μαιείας ὁ θεός τε καὶ ἐγὼ αἴτιος.*

[4]) Plato (Phaedr. p. 230) *οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δή μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.* cf. Xenoph. Mem. IV, 2, 24 sq.

[5]) Plato, Phaedon, 96 sq. (cf. Xenoph. Mem. I, 1, 11 sq., IV, 7, 6. —)

richten, und so nimmt sein Erkennen dies in Anspruch, dafs es Wissen sei vom Wesen des Menschen, *ἀνθρωπίνη σοφία* (Apol. 20. D), und es forscht durch Betrachtung der Gedanken, wie sie in der Sprache zum Ausdruck kommen[1]). Das Erkennen nahm so bei Sokrates eine ethische Richtung; weil ihm das Wissen Gewissenssache war, trennte es sich ihm nicht vom Wollen[2]); beides war ihm Selbstbesinnung, Einkehr des Menschen in sich. Das Verhältnis zwischen Erkennen und Wollen ist so nicht erschöpfend angegeben, aber es ist für Sokrates' Charakter bezeichnend, dafs in ihm kein Zweifel war an der Kraft des Menschen, seinen Willen frei zu bestimmen, so dafs ein besseres Wissen auch das bessere Wollen zur Folge habe. Unserem naturgegebenen Leibe gehören, wie er sagt, die schlechten Begierden an[3]), der Seele aber, welche sicherlich an dem Göttlichen teilhat und den Leib beherrscht[4]), eignet alles Gute, die echte Liebe, das Wirken des Guten[5]). Er fühlt in sich den Gegensatz von Natur und Geist, aber er bleibt in ihm befangen. Die Natur kommt ihm nur so weit in Betracht, als ihm ihr Wirken und ihre Einrichtung auf den Nutzen der Menschen berechnet erscheint[6]), er hielt sich an das Denken, an die *λόγοι*. —

Es war das Begreifen, Urteilen, Schliefsen dem Sokrates eine ernste Sache. Während die Sophisten sich leicht beruhigten, eine Meinung ausgesprochen zu haben, die immerhin ebenso richtig wäre, als eine andere, und eigentlich über Wahrnehmungssätze, wie sie sich aus einem mehr oder weniger genauen

1) ib. 99. *ἔδοξε τοίνυν μοι μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπείρηκε τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι — καὶ ἔδεισα, μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.*

2) Arist. (Met. I, 6) *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν.* — Id. (Eth. Nic. VI, 13) *Σωκράτης φρονήσεις* (oder *λόγους* oder *ἐπιστήμας*) *ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς.*

3) Xenoph. Mem. I, 2, 23.

4) Id. (Mem. IV, 3, 14) *ἀνθρώπου γε ψυχὴ, ἣ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν φανερόν.* (cf. ib. I, 4, 8 sq.)

5) Xenoph. (Symp. VIII, 10) *τοὺς ἔρωτας τὴν μὲν Πάνδημον τῶν σωμάτων ἐπιπέμπειν, τὴν δ'Οὐρανίαν τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων.*

6) Xenoph. Mem. IV, 3.

Kennen ergaben, nicht hinausgingen[1]), unterwarf Sokrates das Wort an sich der Betrachtung, enthob es dem Umkreis der einzelnen Aussage und machte es dadurch zum definierten Begriff, der die dem Worte zukommenden Aussagen in sich faſste. So streifte er ihm das Individuelle ab und gab ihm Gültigkeit für die Gemeinschaft der Sprachgenossen. Er bewirkte dies schon durch die Art, wie er seine Untersuchungen anstellte, denn nicht er selbst gab die Definitionen, sondern er erarbeitete sie gemeinsam mit anderen, oder er folgte dem Sprachgebrauch[2]). Die dialogische Form, in welcher Xenophon und Plato seine Untersuchungen uns überliefert haben, zeigt nicht sowohl die Beteiligung einzelner Personen als die der Gattung. Das Verfahren, durch welches Sokrates zu allgemeinen Begriffsbestimmungen, zu einem Wissen vom Wesen der Dinge gelangte, kann man als inductio bezeichnen[3]), und es ist zu beachten, daſs er an den Begriffen nicht Substanzen gefunden zu haben glaubte, sondern sich dessen bewuſst blieb, daſs sie Denkbestimmungen sind[4]).

Die philosophische Erkenntnis ist durch die Untersuchungen des Sokrates wenig gefördert worden. Selbst der Begriff des Guten, um den sie besonders sich mühten, wurde nicht bestimmt entwickelt und vom Nützlichen nicht ausreichend unterschieden. Aber Sokrates selbst, der nicht Wissende, würde auch schwerlich widersprochen haben, wenn man sein Verdienst um die Weisheitslehre darauf beschränkt hätte, daſs er zum Forschen auf dem Gebiete des Sittlichen eine mächtige Anregung gegeben habe. Vielleicht hätte er sich gewundert, wenn man nach noch anderen Erfolgen seines Wirkens sich umsah[5]). Und wer nun

1) Plato (Theaet. 152 A.) (*Πρωταγ.*) *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι.*

2) Xen. (Mem. IV, 6, 1) *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε.* (ib. IV, 6, 15) *ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.*

3) Arist. (Met. XIII, 4) *Σωκράτης εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστι. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει· ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι. — δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.*

4) ib. *Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς.*

5) Cic. (de orat. I, 47) Socratem illum solitum ajunt dicere perfectum sibi opus esse, si qui satis esset concitatus cohortatione sua ad studium cognoscendae percipiendaeque virtutis; quibus enim id persuasum esset, ut nihil mallent esse se, quam bonos viros, eis reliquam facilem esse doctrinam.

diese Anregung des Sokrates unter den Wandlungen, Vertiefungen, Bereicherungen, welche die Philosophie nach ihm erfuhr, erloschen meint, der frage sich, ob nicht ein Sokratisches grundbestimmend bleibt in den Systemen des Plato, Aristoteles und ihrer Nachfolger, und frage sich weiter, ob deren Wirken auf die Menschen zu Ende ist. Dies Sokratische ist vornehmlich zu suchen in dem Streben, die Begriffe, welche uns in der Sprache die Bruchstücke der Welt unseres Bewufstseins darstellen, in ihrer Tiefe zu erfassen, sie aufeinander zu beziehen und so dem Erkennen Einheit zu geben, welche dem Menschen seine Welt wertvoll und verständlich macht. Musterbilder der Erscheinungswelt, wie Plato sie deutete[1]), sind die Wortbegriffe nicht, aber sie entwickeln sich in den Seelen zu Vorbildern des menschlichen Wirkens, und sie erweisen sich als Haltpunkte für jede Richtung geistiger Thätigkeit, wie später noch gezeigt werden wird.

Sokrates dachte sich die Welteinheit nach Analogie der Einheit des Menschenwesens. Der Weltverstand verhält sich zur Erscheinungswelt, wie der Menschengeist zum Menschenleib[2]). Die höchste Gottheit, nur in ihrem Wirken wahrnehmbar, zeigt sich als Ursache der Ordnung und des Zusammenhanges im Weltganzen; sie bewirkt, dafs alles gut und schön und lebenskräftig bleibt zum Besten der Menschen[3]).

Eine Welterklärung anzustreben, d. h. also zeigen zu wollen, wie dies alles, was in der Natur wahrgenommen werde, von der Gottheit bewirkt sei, hält Sokrates für ein die Kraft des Menschen übersteigendes und uns in unserem Verhältnis zur Gottheit nicht förderndes Unternehmen[4]). Er begrenzt sein Kennen und Erforschen der gegebenen Wirklichkeit, weil es ihn stört und beirrt im Erkennen seiner selbst; mit der Selbsterkenntnis ist ihm zu-

[1]) cf. Gerber, d. Spr. u. d. Erk. S. 129 f.

[2]) Xen. (Mem. I, 4, 17) *Κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῷ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι.*

[3]) Id. (Mem. IV, 3, 13) *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατον παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ἀναμαρτήτως ὑπηρετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν.*

[4]) Id. (Mem. IV, 7, 6) *Ὅλως δὲ τῶν οὐρανίων, ᾗ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται, φροντιστὴν γίγνεσθαι ἀπέτρεπεν· οὔτε γὰρ εὑρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν.*

gleich seine Weltanschauung gegeben. Klar ist, dafs er die ganze Bedeutung seines Standpunktes noch nicht erkannt hat; das Prinzip hat mehr ihn erfafst, als er das Prinzip, und so dringt er nicht durch zu der Erkenntnis, dafs der Punkt, von dem aus er erkennt, und auf den er sein Erkennen bezieht, ihm als Einheitspunkt seines Wesens und Wirkens innewohnt im Bewufstsein, obwohl er ihn als einheitsetzend in sich fühlt. Er fühlt ihn in sich als *δαιμόνιον*, als ein Göttliches, welches ihn zwar zu nichts antreibe, ihn aber nicht selten von einer Entschliefsung zurückhalte, und dem er dann immer Folge leiste[1]). Er für seine Person hält das Wirken dieses Göttlichen für nichts Wunderbares, er ist daran gewöhnt, es zu empfinden (*εἰωθὸς σημεῖον*. Apol. 31), denn es tritt weder selten ein (*πάνυ πυκνὴ ἀεὶ ἦν καὶ πάνυ ἐπὶ σμικροῖς* l. c.) noch mit Beschränkung auf besonders Wichtiges, aber er verehrt es, weil es das Richtige und Gute anrät und ihn bei keiner Gelegenheit in Stich läfst, bei welcher zwischen dem Guten und Nichtguten eine Entscheidung zu treffen ist. (*ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου — ἀεὶ — ἐναντιουμένη, εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν* — und: *τὸ εἰωθὸς σημεῖον, εἰ μή τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν*. l. c.) —

Die Griechen zur Zeit des Sokrates und so er selbst glaubten an Dämonen, an Orakel und Weissagungen, und dieser Glaube machte sich natürlich in allen Fällen geltend, in welchen Vorgänge auf Ursachen zurückgeführt werden sollten, ohne dafs man diese näher zu bestimmen wufste. So glaubte auch Sokrates

[1]) Cic. (de div. I, 54) divinum quiddam, quod *δαιμόνιον* appellat, cui semper ipse paruerit, nunquam impellenti, saepe revocanti. Cicero berichtet so in Übereinstimmung mit Plato, während Xenophon dem *δαιμόνιον* mehrfach auch ein Zustimmen oder Antreiben zuspricht. Wir sind der Ansicht, dafs uns Plato hierüber genauer und besser unterrichtet. (cf. Zeller, Philos. der Griechen, Tl II, Abt. I, 3. Aufl. S. 75.) Wenn z. B. Sokrates bei Plato (Apol. 19. D.) sagt *ἐμοὶ δὲ τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν. προτρέπει δὲ οὔποτε*, so wird damit eine Bestimmung angegeben, durch welche sich die Einwirkung des *δαιμόνιον* von der gewöhnlichen Art, wie guter Rat erteilt wird, unterscheidet; heifst es dagegen z. B. bei Xenophon (Mem. IV, 3, 12) *Σοὶ δ᾽ ὦ Σώκρατες (οἱ θεοὶ) ἐοίκασιν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι, εἴ γε μηδὲ ἐπωρωτώμενοι ὑπὸ σοῦ προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή*, so ist offenbar nur daran gedacht, dafs, wenn eine Entschliefsung nicht verboten wurde, sie damit zugelassen war. Sokrates selbst zieht bei Plato (Apol. 31. C.) diese Folgerung: *κινδυνεύει γάρ μοι τὸ ξυμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθὸν γεγονέναι — οὐ γάρ ἔσθ᾽ ὅπως οὐκ ἠναντιώθη ἄν μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον, εἰ μή τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν.*

das Abwenden von einem Entschlufs, den er zu fassen im Begrifi war, da es sich in ihm ohne bewufste Überlegung vollzog, auf eine dämonische Wesenheit zurückführen zu müssen. Der Vorgang selbst wird am einfachsten bezeichnet als ein σημαίνειν (so Mem. I, 1, 2) und zusammen mit dem Glauben an seine Verursachung als τοῦ θεοῦ σημεῖον (so Apol. 31. B.), und was sonst darüber erzählt worden ist, wird hiernach zu beurteilen sein. Die Zurückführung des Zeichengebens auf die Gottheit oder auf ein Göttliches beschäftigt uns hier nicht; für uns steht fest, dafs Sokrates eine innere Einwirkung empfand, welche ihn abhielt, sich für die Ausführung eines Unrichtigen, eines Nichtguten zu entscheiden, und dafs ihm nicht bewufst war, es sei diese Einwirkung durch ihn selbst hervorgebracht, so dafs er sie für ein Gegebenes, von ihm Unabhängiges halten mufste. Nun ist klar, dafs Sokrates die Erkenntnis von einem durch das σημεῖον verhinderten Unrecht oder Mifsgriff nur durch eine Überlegung, eine Beurteilung gewinnen konnte, deren er sich bewufst war; dafs er sich aber nicht bestimmt bewufst wurde des Zwiespalts, welchen seine Empfindung, d. h. das σημεῖον, als mit Grund sich in ihm erhebend anerkannte, indem es dies verbot, worüber eine Entscheidung zu treffen war; und dafs also jenes σημεῖον durch sein Eintreten den Punkt bestimmt, mit welchem bei Sokrates die bewufste Überlegung dazu kam, die getroffene Entscheidung, d. h. das Verbot zu beurteilen und zu rechtfertigen, ein intuitiv Erfafstes diskursiv zu vollenden.

Hiernach verlief ein Vorgang, in welchem das δαιμόνιον wirkte, in folgender Weise. Irgend ein Ziel soll erreicht werden. Die Seele bildet eine Vorstellung des Erstrebten und bringt sich dadurch dessen Inhalt zum Bewufstsein. Mit dem Eintritt desselben ins Bewufstsein erfolgt zugleich seine Beziehung auf denjenigen Inhalt, welchen das Bewufstsein in der Selbstbesinnung und Erinnerung umfafst, und es hängt nun von dem Inhalt des Vorgestellten ab, ob es durch sein Beziehen sich in Widerspruch setzt zum Inhalt des Bewufstseins, oder nicht. Setzt es sich mit demselben in Widerspruch, so wird dies in der Seele empfunden als Zwiespalt, als Unruhe, als Gegenwirkung, stimmt es mit ihm überein, so kommt dann der Willensakt in der Richtung des Vorgestellten ungehindert zu seinem Abschlufs. Empfunden wird also nur der Widerspruch, nicht die Zustimmung, und diesen Widerspruch erfuhr Sokrates in dem Augenblick, in welchem er

das Bewufstsein des von ihm Vorgestellten in sich erweckte, d. h. in welchem er sich anschickte, das Erstrebte selbst zu wollen, es auf seine Verantwortung zu übernehmen. Wodurch der Widerspruch sich rechtfertige, den er empfunden, dies zu erkennen, war dann Sache eines weiteren Nachdenkens, welches durch jene Selbstbesinnung angeregt wurde. Diesem Nachdenken erweist sich aber immer der Widerspruch als eine bessere Erkenntnis vertretend, und zwar nicht blofs in Bezug auf Sittlichkeit, sondern in Bezug auf jede Art des Wirkens. Sokrates schied da auch nicht. Die Tugend war ihm ein Erkennen, und das Gute ein Nützliches, und das Zweckmäfsige trennte er nicht vom Schönen. (cf. Mem. III, 8, 4.)

Nun wird in dem folgenden Kapitel gezeigt werden, wie das Verursachende eines so sich vollziehenden Vorganges in dem Wesen unseres Ich zu suchen ist, welches in der Zurückbeziehung seines Wirkens auf Sich seine Identität behauptet, und wenn man sagen mufs, dafs die Philosophie des Sokrates eben nur Ausdruck seiner Persönlichkeit ist, so fügen wir hinzu, dafs diese Persönlichkeit mit besonderer Anschaulichkeit das Wirken eines machtvollen Ich zum Ausdruck bringt[1]).

Unter dem machtvollen Ich verstehen wir hier, zunächst ohne weitere Erklärung, die besondere Kraft und Festigkeit des Sokrates im Wollen, dies etwa, was ihm Aristoteles (Rhet. II, 15) ebenso zuspricht, wie dem Kimon und Perikles: das Standhalten (*τὸ στάσιμον*). Bei Personen dieser Art bestimmt sich der Bewufstseinsinhalt mehr und mehr zu einer Denkweise, welche mit der Macht der Gewohnheit wirkt, so dafs das Eintreten einer neuen ihr nicht gemäfsen Vorstellung sogleich Abweisung findet, wenn dieselbe mit dem Streben auftritt, sich geltend zu machen, bestimmend zu wirken. Wenn solche Personen sich aufserdem

[1]) Man kann nicht umhin, hierbei der Ansichten der Stoiker über das *ἡγεμονικόν* zu gedenken. Das *ἡγεμονικόν*, die Grundkraft, der herrschende Teil in der Seele (*διανοητικόν, λογιστικόν, λογισμός*) ist der Gottheit verwandt (M. Aurel XII, 26 nennt den *νοῦς* des Menschen *θεός*), und wurde von ihnen auch als der *δαίμων* des Menschen bezeichnet (M. Aurel V, 27: *ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.*) Im *ἡγεμονικόν* ist aber der Sitz des Ich. (Galen. (de Hippocr. et Platonis placitis. ed. Kühn V, p. 214 sq.) *Ὑπὲρ τῆς ἐγὼ φωνῆς ἔγραψεν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ψυχῆς ὁ Χρύσιππος ὑπὲρ ἡγεμονικοῦ διαλεγόμενος· Οὕτως δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο δεικνύντες αὑτοὺς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι, τῆς δείξεως φυσικῶς καὶ οἰκείως ἐνταῦθα φερομένης* —)

gewöhnt haben, auf jede Regung ihrer Seele zu achten, wie es bei dem nach innen gekehrten Sokrates der Fall war, so kommen ihnen auch die Empfindungen, welche die Abwehr des ihrer Denkweise Widersprechenden begleiten, stärker zum Bewufstsein, als anderen, welche nicht ebenso darauf merken. Erwägt man dies, so begreift man, wie Vorgänge, welche an sich dem Seelenleben aller Menschen eigen sind, dem Sokrates und dessen Umgebung als etwas Besonderes erscheinen konnten, und schon im Altertum vermutete man, dafs es sich so mit dem *δαιμόνιον* des ernsten und wahrhaften Mannes verhalten möge. Bei Plutarch deutet Simmias an, dafs Sokrates sich über das Wesen des *δαιμόνιον* nicht auszusprechen gewufst habe, jedoch angenommen hätte, dafs auch auf andere in ähnlicher Weise eine innere Stimme wirke, wie auf ihn[1]); bei anderen sei das hörbare Wort nötig, welches wie ein Stofs treffe, um sie zu bestimmen; eine so empfängliche und reine Seele wie die des Sokrates bedürfe desselben nicht, wie ja auch sonst ein Gedanke auf den anderen wirke. Galaxidoros bezweifelt überhaupt[2]), dafs Sokrates an dem *δαιμόνιον* eine nur ihm eigentümliche Kraft besessen habe, seine Geistesgegenwart sei nur durch beständiges Üben zu solcher Sicherheit gesteigert worden, dafs sie zweifelhafte Fälle sofort entschied.

Wir gehen nicht ein auf die Ausgestaltung des philosophischen Erkennens, zu welcher Sokrates anregte, und werfen nur einen Blick auf die im Gegensatz zu dieser Denkrichtung sich bildende Weltanschauung des Epikur und seiner Schule. Dafs Epikur von der platonischen und peripatetischen Philosophie nichts wissen wollte, ist bekannt[3]); der Epikureer Zeno fand

[1]) Plut. (Gen. Socr. XX) *Σιμμίας Σωκράτην μὲν ἔφη περὶ τούτων* (das *δαίμονιον*) *ἐρόμενός ποτε μὴ τυχεῖν ἀποκρίσεως, διὸ μηδ' αὖθις ἐρέσθαι· πολλάκις δ' αὐτῷ παραγενέσθαι τοὺς μὲν δι' ὄψεως ἐντυχεῖν θείῳ τινὶ λέγοντας ἀλαζόνας ἡγουμένῳ, τοῖς δ' ἀκοῦσαί τινος φωνῆς φάσκουσι προσέχοντι τὸν νοῦν καὶ διαπυνθανομένῳ μετὰ σπουδῆς.* — (ib.) *Πληγῇ ἡ φωνὴ προσέοικε τῆς ψυχῆς, δι' ὤτων βίᾳ τὸν λόγον εἰσδεχομένης, ὅταν ἀλλήλοις ἐτυγχάνωμεν. ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι, πληγῆς μὴ δεομένην.*

[2]) Plut. (l. c. XI) *Οἴει γάρ, Θεόκριτε, τὸ Σωκράτους δαιμόνιον ἰδίαν καὶ περιττὴν ἐσχηκέναι δύναμιν; οὐχὶ τῆς κοινῆς μόριόν τι ἀγχινοίας τὸν ἄνδρα πείρᾳ βεβαιωσάμενον, ἐν τοῖς ἀδήλοις καὶ ἀτεκμάρτοις τῷ λογισμῷ ῥοπὴν ἐπάγειν;*

[3]) Sext. Emp. (adv. Math. I, 2) *δυσμένεια πρὸς τοὺς περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ὁμοίους* —

auch an Sokrates selbst nichts Besonderes, als dafs er Späfse zu machen pflegte[1]). Eine wissenschaftliche Begründung dieser Stellungnahme ist von Epikur nicht gegeben worden, und da seine Bildung mangelhaft geblieben war[2]), so mag ihm wohl seine Abneigung gegen alle dialektischen Untersuchungen als genügender Grund für dieselbe gegolten haben[3]). Im übrigen hat Epikur sich der Wertschätzung aller, welche ihn näher kannten, zu erfreuen gehabt[4]); er nahm das Leben, wie es gegeben ist; er wufste sich mit dem Gegebenen trefflich einzurichten, und die Lebekunst, welche er lehrte, verdient volle Anerkennung, sofern sie das Individuum als solches betrifft. Epikur suchte, wie alle Menschen, die Übereinstimmung mit Sich, in Sich, aber er suchte dahin zu kommen, ohne den Kampf des Lebens als eine Pflicht auf sich zu nehmen, er hütete sich in den Gegensatz einzutreten gegen seine Natur und gelangte so nur zur Übereinstimmung mit seiner Natur. Sein System verliert den Menschen an die Natur, die Weltanschauung Epikurs hat keinen Platz für ihn, zeigt als System keinen Zug von seinem Wesen, ist geistlos.

Wir heben aus der Lehre des Epikur nur einige wesentliche Punkte hervor, an denen wir zeigen, wie die Forderung der Übereinstimmung mit Sich, welche sein Gefühl und sein Bewufstsein erhebt, sich in derselben geltend macht.

Epikur verlangte, dafs im Erkennen wie im Wollen der Mensch sich von der Natur leiten lasse. Die Erkenntnis sei durch sinnliche Wahrnehmung zu erwerben[5]), unser Wollen habe sich nach der Empfindung von Lust und Schmerz zu

[1]) Cic. (Nat. deor. 34) Zeno—Socratem ipsum—scurram Atticum fuisse dicebat.

[2]) Athen. (XIII, 53) *Μνησθήσομαι τοῦ φιλαληθεστάτου Ἐπικούρου· ὅστις ἐγκυκλίου παιδείας ἀμύητος ὢν ἐμακάριζε καὶ τοὺς ὁμοίως αὐτῷ ἐπὶ φιλοσοφίαν παρεχομένους, τοιαύτας φωνὰς προϊέμενος· „Μακαρίζω σε, ὦ οὗτος, ὅτι καθαρὸς πάσης αἰτίας ἐπὶ φιλοσοφίαν ὥρμησας.“*

[3]) Cic. (Acad. II, 30) Epicurus totam dialecticam et contemnit et inridet.

[4]) Cic. (de fin. II, 25, 80) Quis quaeso illum negat et bonum virum et comem et humanum fuisse?

[5]) Diog. Laert. (X, 31) *τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσι· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους — κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη.*

Cic. (de fin. I, 71) omnia dixi hausta e fonte naturae, tota oratio nostra omnem sibi fidem sensibus confirmat, id est, incorruptis atque integris testibus.

richten[1]), durch welche alle Lebewesen in ihrem Verhalten bestimmt würden. Nun aber ist sich Epikur bewufst, weil er es innerlich erfährt, dafs diese Empfindungen bei dem Menschen anderer Art sein müssen, als bei den Tieren, wenn er auf sie seine Glückseligkeit gründen wolle. Er fühlte, dafs der Mensch durch sein eigenes Wirken sie hervorbringen müsse, um durch sie befriedigt sein zu können, dafs ohne ein kritisches Erkennen, ohne sich selbst bestimmendes Wollen, ohne freies Bilden die rechten Empfindungen für ihn nicht zu beschaffen seien. Er ist sich klar genug darüber, dafs es nur die Übereinstimmung mit Sich, d. h. mit der Welt seines Bewufstseins ist, welche er erstrebt[2]), aber er bildet sich ein, dafs seine Naturerkenntnis und sein Mitleben mit der Natur ihm den Weg hierzu zeige und bahne, und nun erkennt er selbst zwar nicht, dafs beides ihn in Stich läfst, wenn es ihm zu dieser Übereinstimmung mit Sich verhelfen soll, aber er bekennt es uns wider Willen. Wir sehen, wie er seiner Lehre untreu wird und ihr untreu werden mufs, um sie seinem Ziele anzupassen; wenig starr im Denken, kommt er dazu, Zeugnis abzulegen von seinem Wesen, indem er meint, die Natur spreche aus ihm.

Das Erkennen an sich war für Epikur höchster Genufs.

[1]) Diog. Laert. (X, 128) *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.*

Cic. (de fin. IX, 29) Epicurus in voluptate ponit, quod summum bonum esse vult, summumque malum dolorem. Idque instituit docere sic: Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et quantum possit a se repellere, idque facere nondum depravatum ipsa natura incorrupta atque integre judicante. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit.

[2]) Epikur verlangt zur Glückseligkeit nicht die Lust, sondern nur die Abwesenheit einer die Seelenruhe störenden Unlust. (Diog. Laert. X, 128. *τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.*) Wenn er also beides, leibliches Wohlsein und Ruhe der Seele als nötig für die Glückseligkeit nebeneinanderstellt, so gilt ihm doch die körperliche Lust nur als eine naturgegebene Bedingung für die Seelenruhe [*τῶν ἐπιθυμιῶν ἀπλανὴς θεωρία· πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπαναγαγεῖν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος.* (l. c.)]; denn der Weise könne auch von dieser Bedingung sich frei machen (l. c. 118. *κἂν στρεβλωθῇ δ' ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα*) und so sei in Lust und Unlust der Seelenzustand wichtiger, als das körperliche Befinden. (l. c. 137. *οἱ μὲν Κυρηναϊκοὶ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυχικῶν — ὁ δὲ τὰς ψυχικάς. — οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.*)

Hunderte von Schriften hat er verfafst, nicht Meinungen anderer sammelnd, sondern die eigenen darstellend[1]); als er von schweren körperlichen Leiden heimgesucht wird, empfindet er Seelenlust, weil er an Erkanntes sich erinnert[2]); und aus dem Erkennen durch Philosophie geht nach ihm die Glückseligkeit hervor[3]), aus nüchternem Forschen Seelenruhe[4]).

Was ferner das Wollen und Handeln betrifft, so lehrt Epikur, dafs Glückseligkeit ohne geistige und körperliche Tüchtigkeit, ohne Tugend und Gerechtigkeit nicht vorhanden sein könne; Tugend und Glückseligkeit bedingen einander gegenseitig[5]); und zwar ist die Tugend allein unzertrennlich von der Glückseligkeit, denn alles andere fällt dem Vergehen anheim[6]).

Das freie Bilden endlich, das Kunstschaffen, schätzt Epikur als Lust hervorbringend, nur einen besonderen Wert, wie ihn die Tugend hat, weifs er freilich in ihm nicht zu finden[7]). Er erfafst die Schönheit des Kunstwerks nicht als Einheit der sinnlichen Erscheinung mit dem geistigen Gehalt, sondern er betrachtet das Geistige an ihm als ein begrifflich Lehrhaftes und trennt es so von dem Sinnlichen als dem Lust Hervorbringenden, welches sich, um günstig beurteilt zu werden, auszuweisen habe als verständig und nutzbringend[8]). Er stellt deshalb einer-

[1]) Diog. Laert. (X, 26) *Γέγονε δὲ πολυγραφώτατος ὁ Ἐπίκουρος, πάντας ὑπερβαλόμενος πλήθει βιβλίων· κύλινδροι μὲν γὰρ πρὸς τοὺς τριακοσίους εἰσί. γέγραπται δὲ μαρτύριον ἔξωθεν ἐν αὐτοῖς οὐδέν ἀλλ' αὐτοῦ εἰσὶν Ἐπικούρου φωναί.*

[2]) l. c. (22) *στραγγουρία τε παρηκολουθήκει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.*

[3]) Sext Emp. (adv. Math. XI, 169) *Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

[4]) Diog. Laert. (X, 132) *οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν — τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.*

[5]) Id. (X, 138) *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως· συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.*

[6]) Id. (X, 138) *ἀχώριστον τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην, τὰ δ' ἄλλα χωρίζεσθαι, οἷον βρωτά.*

[7]) Id. (l. c.) *διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς τέχνας αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς.*

[8]) Cic. (de fin. I, 72) An Epicurus tempus in poëtis evolvendis — consumeret, in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio —?

seits den Reiz der Poesie, Musik, der bildenden Künste auf gleiche Stufe mit dem des Geschmacks und des Liebesgenusses[1]), andererseits ärgert er sich über das verwirrende Getümmel und das alberne Gerede bei Homer[2]), und läfst nur das Urteil des Weisen über die Werke der Kunst gelten[3]), der aber selbst sich mit derselben nicht befasse.

Das Erkennen des Wahren, das Wollen des Guten, das Bilden des Schönen sind Werte, welche der Mensch seinem Wesen gemäfs durch eigenes Wirken hervorbringt. Wir haben gesehen, wie Epikurs Lehre sie als solche anerkennt, und werden nun sehen, dafs er sich irrte, wenn er meinte, dafs ihn seine Naturerkenntnis zu ihr geführt habe. Er selbst war überhaupt kein Naturforscher; er war mit den Grundsätzen der Naturerkenntnis, wie sie von Demokrit vertreten wurde, bekannt geworden und hatte ihnen im allgemeinen zugestimmt, aber weder Neigung noch geistige Veranlagung regte ihn selbst zur Naturforschung an[4]). Er findet auch, dafs ein Eindringen in den Zusammenhang der einzelnen Naturvorgänge eher geeignet ist, zu haltlosen Aufstellungen zu verleiten, als zu einer Weltanschauung zu verhelfen[5]), und er benutzt zwar Ergebnisse der Naturbeobachtung, um die zufällige Notwendigkeit, durch welche das Weltganze zusammengehalten wird, nachzuweisen, aber es liegt ihm ferne, für deren Richtigkeit im einzelnen einstehen zu

1) Diog. L. (X, 6) *οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῶν.*

2) Plut. (Non posse suaviter cet. 2) erwähnt Epikurs Ausdrücke — *τῆς ποιητικῆς τύρβης — καί τῶν Ὁμήρου μωρολογημάτων.*

3) Diog. L. (X, 121) *μόνον τε τὸν σοφὸν ὀρθῶς (ἂν) περί τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι, ποιήματά τε — οὐκ ἂν ποιῆσαι.* Epikur selbst war indes nicht frei von poetischen Anwandlungen. Theon (Progymn. 169) tadelt z. B an seinem Stil *τὴν ἔμμετρον καὶ ἔνρυθμον λέξιν.*

4) Cic. (de fin. I, 17) Epicurus in physicis, quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus. Democritia dicit, perpauca mutans, sed ita, ut ea, quae corrigere vult, mihi quidem depravare videatur.

5) Diog. L. (X, 86 sq) *ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν. οὐ γὰρ κατ' ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ' ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται· οὐ γὰρ δὴ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν. Πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσείστως κατὰ πάντων, κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ἐκκαθαιρομένων συμφώνως τοῖς φαινομένοις, ὅταν τις τὸ πιθανολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπῃ. ὅταν δέ τις τὸ μὲν ἀπολίπῃ, τὸ δὲ ἐκβάλῃ ὁμοίως σύμφωνον ὂν τῷ φαινομένῳ, δῆλον ὅτι καὶ ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος, ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ.*

wollen, da ja an jedem Bruchstück des Wahrgenommenen sich zeigen läfst, wie sich die Dinge wohl erklären lassen aus dem Mechanismus der Atomenbewegung, nicht aber aus einer göttlichen Zwecksetzung. Nur darauf kommt es ihm an, dafs alle Vorgänge natürliche Erklärung finden, so dafs von einer Einmischung der Götter in den Weltlauf nicht die Rede sein könne, denn, solange man an eine solche glaube, komme man nicht zur Seelenruhe, weil man beständig sich fürchte oder hoffe[1]); es genügt bei solcher Erklärung, dafs sie sich mit der Wahrnehmung nicht in Widerspruch setze[2]). Er teilt den Glauben an die Götter seines Volkes, obwohl derselbe aus den Naturvorgängen nicht zu begründen ist, und eben dies benutzt er dann, um ihn so weit abzuwehren, als er ihm Aberglauben zu sein scheint, d. h. sich mit der Einheit seines Bewufstseins nicht verträgt, weil er mit dessen Inhalt nicht übereinstimmt. — Besonders zeigt sich die Macht, mit welcher in unserem Gefühl das Ich als verursachend sich geltend macht, an Epikurs Lehre von der Willensfreiheit, durch welche er sein Bewufstsein der Naturnotwendigkeit entzieht, denn durch diese Lehre wird der Gegensatz unseres Wesens zur Natur von ihm zugestanden[3]). Unsere Seelenruhe ist gestört, unser Gefühl sträubt sich dagegen, wenn wir annehmen, dafs nicht unser Ich es sei, durch welches unser Wirken, die Einheit unseres Bewufstseins bestimmt werde. Wie könnte auch, wenn nur Naturnotwendigkeit in uns zum Ausdruck käme, Reue uns peinigen, Gewissensqual uns heimsuchen[4])?

Da sucht nun Epikur, von Demokrits Folgerichtigkeit hierin in Stich gelassen, ein Stück Willkür in die Weltbildung selbst einzuführen, damit Willensfreiheit auch innerhalb der Naturnotwendigkeit sich noch natürlich erkläre. Er läfst die Uratome

1) Cic. (de nat. deor. I, 53 sq.) Ut tragici poetae, quum explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad deum. — Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem, curiosum, et plenum negotii deum?

2) Sext. Emp. (adv. Math. VII) *ὥστε τῷ δοξασθέντι ἀδήλῳ μὴ ἀντιμαρτυρεῖν τὸ φαινόμενον.*

3) Lucret. (de rer. nat. II, 277) Jamne vides igitur, quamquam vis extera multos Pellat et invitos cogat procedere saepe Praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro Quiddam, quod contra pugnare obstareque possit?

4) Id. (IV, 1126) medio de fonte leporum Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat: Aut cum conscius ipse animus se forte remordet, Desidiose agere aetatem lustrisque perire.

bei ihrem Fall aus der senkrechten Richtung um einen sehr geringen Teil abweichen, so dafs nun nicht alles fest bestimmt wird[1]).

Dasselbe Gefühl, welches dem Epikur eine sich selbst bestimmende Grundkraft in uns bezeugte, liefs ihm dann auch nicht zu, die Seele als von gleicher Beschaffenheit wie die Sinnenwelt vorzustellen. Zwar also hält er auch die Seele für einen Körper[2]), dessen Atome mit denen des Leibes nach dem Tode verwesen, aber wenn er dann, von den drei Atomenarten feineren Stoffes, aus denen die Seele bestehen soll, eine vierte allerfeinste unterscheidet, so fein, dafs sie mit keinem wahrnehmbaren Stoffe zu vergleichen und kein Name für sie vorhanden ist, und sie so für die verursachende, beherrschende Grundkraft bestimmt[3]), was sagt er dann anderes als die, welche die Seele unsinnlich nennen, und wenn er ihr ferner auch himmlischen Ursprung giebt[4]), als die, welche sie für göttlichen Wesens halten?

Auch dies endlich scheint gesagt werden zu können, dafs Epikur durch seine Lehre thatsächlich, wenn auch unwissentlich Zeugnis dafür ablegt, wie der Menschengeist in Hervorbringung des Schönen das Sinnliche überfliegt, zu Göttlichem sich aufschwingt. Wir erfahren aus seinem Glauben an die Götter, wie er ihn sich zurechtlegt, damit es ihm möglich bleibt, dafs aus dem freien Bilden des Menschen Gestalten hervorgehen, welche nicht die Natur wiedergeben, die wir wahrnehmen, sondern

[1]) Cic. (de nat. Deor. I, 25) Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, quum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paullulum. (cf. Cic. de fato X, Lucret. II, 216—293.)

[2]) Diog. L. (67) *οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαΐζουσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη· νῦν δ' ἐναργῶς ἀμφότερα ταῦτα διαλαμβάνομεν περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.* (Vd. Cic. 65.)

[3]) Lucret. (III, 242) Quarta natura necesse'st — ea'st omnino nominis expers — qua neque mobilius quicquam neque tenuius exstat. (l. c. 280) Nominis haec expers vis, facta minutis Corporibus latet, atque animaï totius ipsa Proporro'st anima, et dominatur corpore toto. Diese natura quarta wird (cf. 271) bezeichnet als mobilis illa Vis, initium motus ab se quae dividit ollis, Sensifer unde oritur primum per viscera motus.

[4]) Lucret. (II, 991) Denique coelesti sumus omnes semine oriundi (vs. 998) Cedit item retro de terra quod fuit ante, In terras: et quod missum'st ex aetheris oris, Id rursum coeli rellatum templa receptant.

welche eine idealisierte darstellen, so dafs sie als eine Verklärung der Erscheinungen unserem Gefühl einen Wert bieten, den diese für sich selbst nicht erreichen. Die Idealgestalten der Kunst verkörpern zugleich die Personifikationen des Mythus, in denen der Mensch sich selbst darstellt. Religion und Kunst fliefsen für den naiven Sinn ineinander.[1]) Nur weil die Gottheiten, welche sich Epikur nach den Götterbildern der Künstler vorstellt, so schön sind, so herrlich und erhaben, so voll seliger Ruhe, ohne jede Arbeit, in sich selbst vergnügt, rettet er sie sich in die Räume zwischen den Welten, wo sie sich aufhalten, wie in Museen, um da zu sein und bewundert zu werden.[2]) In der That fordern solche Götter den Spott heraus, weil sie überflüssig sind. Es ist ja auch nichts durch sie entstanden,[3]) sondern alles durch natürlichen Zufall,[4]) und nur, weil die Atome sich passend zu einander müssen gefunden haben, wenn wirklich etwas Bestand gewonnen hat, scheint uns ein Zweck sie zusammengeführt zu haben.[5]) Wenn Epikur deshalb an Götter glauben zu sollen meint, weil ein Begriff von ihnen allen Seelen eingeprägt sei,[6]) so meint doch dieser Begriff wirkende Götter, welche er gerade leugnet.

Dafs Erhebung unseres Bewufstseins in die Sphäre unseres

[1]) Die Bilder sind selbst die Götter und wirken als solche, wie noch heute im Süden Europas. cf. Lucian, Jup. trag. 7. Cic. div. in Caecil. I, 3. Sen. Ep. XLI.

[2]) Cic. (de nat. deor. I, 48) Quod hominis figura — pulcherrima sit omnium, quoniamque deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest, nec virtus sine ratione constare, nisi in hominis figura: hominis esse specie deos confitendum est. Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus.

l. c. (51) Quaerere a nobis soletis, quae vita deorum sit, quaeque ab iis degatur aetas. Ea videlicet, qua nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. Nihil enim agit; nullis occupationibus est implicatus; nulla opera molitur; sua sapientia et virtute gaudet; habet etiam exploratum, fore se semper tum in maximis tum in aeternis voluptatibus.

[3]) Cic. (de div. II, 40) Deos jocandi causa induxit Epicurus perlucidos et perflabiles et habitantes inter duos mundos propter metum ruinarum, eosque habere putat eadem membra quae nos nec usum ullum habere membrorum. Ergo hic circuitione quadam deos tollit.

[4]) Cic. (de nat. deor. I, 53) Natura effectum esse mundum, nihil opus fuisse fabrica; tamque eam rem esse facilem, quam vos effici negatis sine divina posse sollertia; ut innumerabiles natura mundos effectura sit, efficiat, effecerit.

[5]) cf. Lucret. I, 1020 sq.; IV, 821 sq.

[6]) Cic. (de nat. deor. I, 43) Solus vidit Epicurus esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura.

geistigen Wirkens uns beseligt, war eine Erfahrung, welche Epikur an sich machte, keine Erkenntnis. Er erkannte nicht, wie dies in dem Wesen des Menschen gegründet ist, als welches die Identität des Ich mit Sich verlangt. Es blieb ihm Zufall, dafs Erkennen des Wahren, Wollen des Guten, Bilden des Schönen uns wesentlich zu jener Übereinstimmung mit uns bringt, welche er als Seelenruhe sucht. Es ist ja das Bewufstsein von dieser Übereinstimmung immer begleitet von dem Gefühl einer Befriedigung, einer Lust, da diese mit ihm zugleich als eine natürliche Folge, als Bezeugung der Beschaffenheit unseres Seelenzustandes eintritt, aber Epikur merkte nur auf diese Folge. Für Menschenwürde hatte der Mann wenig Sinn.[1]) — So findet denn des Menschen Wesen in Epikurs Welt keine Stelle; aus der Welteinrichtung, wie er sie sich ausdenkt, wird es uns nicht verständlich; die Forderung der Welteinheit wird von ihm überhaupt nicht erhoben.

Wir gehen über zu Descartes als zu demjenigen Denker, welcher es unternimmt, das philosophische Erkennen wieder von Sich aus zu beginnen, nachdem es lange Zeit darauf gerichtet gewesen war, überlieferte Sätze weiter zu bearbeiten. Die Kirchenlehre des Christentums, indem sie sich gegen das eindringende Fremde und gegen Verwandtes abgrenzte, blieb nicht unberührt von griechischer Philosophie und sie beherrschte dann das scholastische Denken des Mittelalters, welches seinerseits aristotelische und neuplatonische Erkenntnis zum Ausgangspunkt hatte. Doppelt gebunden also kann die Philosophie dieser Zeit für unsere Betrachtung nicht von Wichtigkeit sein, aber sie bestätigt uns den Satz, dafs, wenn überhaupt von einer fertigen, in sich abgeschlossenen Wahrheit gesprochen werden kann, der Besitz einer solchen doch nicht das ist, wodurch unser Erkennen befriedigt wird. Das Christentum hatte den Menschen einen neuen Glaubensinhalt gebracht, die Kirchenlehre hatte demselben eine bestimmte Form gegeben und zweifellos entsprach die Weltanschauung, welche so als göttliche Offenbarung verkündigt wurde, dem religiösen Bedürfnis der Menschenseelen, welche den früheren Glauben verloren hatten, so dafs der Glaube an die christliche Heilswahrheit als beseligend empfunden, als

[1]) Cic. (Tusc. II, 28) Roga hoc idem Epicurum: majus dicet esse malum mediocrem dolorem quam maxumum dedecus; in ipso enim dedecore mali nihil esse, nisi sequantur dolores.

feste Gewifsheit gefühlt werden mufste. Man hatte also die Wahrheit in Bezug auf die Grundfragen, welche das Erkennen aufwirft, man zweifelte nicht an ihr, und dennoch haben gerade diejenigen, welche den neuen Glauben nach Inhalt und Umfang am klarsten zu erfassen, ihn nach seiner Bedeutung am tiefsten zu würdigen vermochten, welche also ihn am besten sich zum Bewufstsein brachten, nicht aufgehört, nach der Wahrheit des Weltzusammenhangs zu forschen und mit solchem Eifer zu forschen, dafs jahrhundertelang darüber die, wie man meinen sollte, der Forschbegierde näher liegenden Erfahrungswissenschaften so gut wie gar nicht in Betracht kamen. Man sieht, dafs der Wahrheit, welche geglaubt wurde, dies fehlte, was sie dem Erkennen nur zur Wahrheit machen konnte, die Vermittelung nämlich mit dem Bewufstseinsinhalt der Menschen, ohne welche die Einheit des Selbstbewufstseins nicht zu gewinnen ist. Die Philosophie des Mittelalters suchte diese Vermittelung herbeizuführen, bewegte sich damit in der Sphäre der Wahrheit, mufste aber im Verlauf ihrer Geschichte die Erfahrung machen, dafs in Wirklichkeit es nicht die Übereinstimmung mit der Kirchenlehre war, welche der Erkenntnistrieb gesucht hatte, dafs er vielmehr mit jener Übereinstimmung nur die mit uns selbst gemeint hatte, wiefern wir die Kirchenlehre zum Inhalt unseres Bewufstseins machen. Je besser es der Kirche gelungen war, den Glauben an ihre Lehre für das Denken unantastbar zu machen, desto mehr wurde er sich selber entfremdet. Denn was wir als Wahrheit suchen, mufs aus uns erwachsen, mufs sich vor unserem Bewufstsein ausweisen. Diese Selbstbethätigung wird von unserem Wesen gefordert. Auch der Glaube mufs gewollt sein, um entstehen zu können, und er mufs *unser* Glaube bleiben, damit wir ihn festhalten *wollen*, wenn er uns dem Inhalt des Bewufstseins zu widersprechen scheint. Es befriedigt die Menschen nicht, wenn die Diener der Kirche ihnen die innere Arbeit um seinen Besitz abnehmen und ihn vor ihnen in Sicherheit bringen. So zeigte sich das Streben nach Selbständigkeit des Denkens mit dem Ausgang des Mittelalters mächtig auch innerhalb der Kirche und die Reformationsbewegungen sind wesentlich Strebungen, welche einen den Seelen entfremdeten Glauben wiedergewinnen wollen. Bald lehnte sich auch auf dem Gebiete der Wissenschaft das Denken gegen die überlieferte Erkenntnis auf, welche ihm bisher als feste Grund-

lage gegolten hatte. Es wandte sich zurück zu den uns gegebenen Quellen des Erkennens und schöpfte aus ihnen den Mut zu neuer Arbeit. Durch die Sinnesorgane vermittelt sich uns die Kenntnis der wahrzunehmenden Welt, unmittelbar in unserem Gefühl giebt sich uns kund die geistige Welt; zu jener wandte sich Bacon, der Engländer, um eine für das Leben fruchtbare Wissenschaft herzustellen, zu dieser der Franzose Descartes, um dem Erkennen die verlorene Zuversicht des Strebens nach Wahrheit wiederzugeben und zu sichern.

Bacon war sich darüber klar, dafs er aus der Naturforschung, welche er statt der griechischen Philosophie zu betreiben empfahl,[1]) zu einer den Menschen befriedigenden Weltanschauung nicht gelangen könne.[2]) Für diese hatte ihm die Kirche gesorgt und er hielt an seinem Glauben fest, auch wenn derselbe ihm unvernünftig vorkam.[3]) Gerade hierdurch, dafs er von der Naturwissenschaft nichts forderte, als was sie leisten konnte, dafs er bestrebt war, sie frei zu halten von der Beimischung metaphysischer Hypothesen, dafs er ihre Aufgabe dahin beschränkte, das Gesetzliche in der Welt der Erscheinungen festzustellen und zu erklären,[4]) treu und der Wirklichkeit, wie sie

[1]) Bacon (Nov. Org. I, 71) führt aus, wie die bisherige Wissenschaft nur die der Griechen gewesen sei, die griechischen Philosophen aber (er nennt u. a. Plato, Aristoteles, Theophrast, Zeno, Epikur) «habent id quod puerorum est, ut ad garriendum prompti sint, generare autem non possint: Nam verbosa videtur sapientia eorum et operum sterilis». (l. c. 73) «Ex philosophiis istis Graecorum et derivationibus earum per particulares scientias jam per tot annorum spatia vix unum experimentum adduci potest, quod ad hominum statum levandum et juvandum spectet».

[2]) Bac. (de dign. et augm. scient. l. I) Si quis ex rerum sensibilium et materiatarum intuitu tantum luminis assequi speret, quantum ad patefaciendam divinam naturam aut voluntatem sufficiet, nae iste decipitur per inanem philosophiam. — Sensus reserant naturalia, divina occludunt.

[3]) Id (l. c. l. IX) Quando mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo.

[4]) Bac. (Nov. org. l. II, 3) Qui causam alicujus naturae (veluti Albedinis aut Coloris) in certis tantum subjectis novit, ejus scientia imperfecta est; et qui effectum super certas tantum materias (inter eas quae sunt susceptibiles) inducere potest, ejus potentia pariter imperfecta est. Atqui efficientem et materialem causam tantummodo novit (quae causae fluxae sunt et nihil aliud quam vehicula et causae formam deserentes in aliquibus); is ad nova inventa in materia aliquatenus simili et praeparata pervenire potest, sed rerum terminos altius fixos non movet. At qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur. (l. c. 17) Quum de formis loquimur, nil aliud intelligimus, quam leges illas et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt, ut calorem, lumen, pondus in omnimoda materia et subjecto

uns gegeben ist, entsprechend[1]), wurde Bacon der Wegweiser für die Art der Forschung, welche die neuere Naturwissenschaft zu so glänzenden und fruchtbaren Ergebnissen geführt hat. Andererseits ist nicht zu verkennen, dafs die Unfreiheit des begabten Mannes in Bezug auf die Kirchenlehre seinem Denken bei der Betrachtung unseres geistigen Wesens den Mut raubte und die Unbefangenheit seines Forschens beeinträchtigte. Er bemerkt wohl, dafs das Wirken der Menschenseele sich nicht ausschliefslich auf einen naturgegebenen Organismus zurückführen lasse; diesem gehöre sie nur insofern an, als sie selbst von sinnlicher Beschaffenheit sei[2]) (anima sensibilis plane substantia corporea censenda est, a calore attenuata et facta invisibilis) und es sei aufserdem (als anima rationalis) eine Seele göttlichen Ursprungs in uns, unmittelbar uns eingehaucht vom höchsten Wesen (als spiraculum); man müsse aber der Ansicht sein, dafs über deren Beschaffenheit nur die Religion uns Auskunft geben könne. — Den Gedanken, dafs die Erkenntnis der Wahrheit in der Seele selbst ihre Wurzel habe, dafs die Sinne uns zwar die Kenntnis der wahrnehmbaren Welt vermitteln, zum Erkennen des Wahren aber nicht führen, verwirft er durchaus[3]); und wenn er anerkennen mufs, dafs der Seele des Menschen schon an sich eine Richtung auf Moralität eigen sei, wie wir es im Gewissen fühlen, so findet er doch auch hierin keinen Anlafs zu weiterer Untersuchung, sondern verweist uns an unseren

susceptibili. Itaque eadem res est forma Calidi aut forma Luminis atque lex Calidi sive lex Luminis; neque vero a rebus ipsis et parte operativa unquam nos abstrahimus aut recedimus.

[1]) Id. (de augm. Scient. l. II, 13.) Ea vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est; et nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflexio, neque addit quicquam de proprio, sed tantum iterat et resonat.

[2]) Id. (de augm. Scient. l. IV, 3.) Doctrina de spiraculo eademque de substantia animae rationalis complectitur inquisitiones illas de natura ejus, utrum nativa sit illa an adventitia, separabilis an inseparabilis, mortalis an immortalis, quatenus legibus materiae alligata, quatenus minime et similia. Quae vero hujus sunt generis, licet etiam in philosophia et diligentiorem et altiorem inquisitionem subire possint, quam adhuc habetur, utcunque tamen in fine religioni determinanda et diffinienda rectius transmitti censemus. Aliter enim erroribus haud paucis et sensus illusionibus omnino exponentur. — Quin imo cognitio de substantia animae rationalis ab eadem inspiratione Divina hauriatur, a qua substantia animae primo emanavit.

[3]) Id. (Cogitata et Visa p. 583.) B. nennt es eine opinio elata et commenticia, qua veritas humanae mentis veluti indigena nec aliunde commigrans, et sensus intellectum magis excitare quam informare asserebatur.

Glauben, wie ihn die göttliche Offenbarung verlangt[1]). Er sah nicht, dafs auch dieser Glaube, und zwar ebenso die fides quae creditur wie die fides qua creditur, dem er die Lösung aller Rätsel unseres geistigen Wirkens überläfst, aus der Tiefe der Menschenseele hervorgegangen ist, und dafs in die Kirchenlehre die metaphysischen Vorstellungen sich ebenso eingemischt haben, wie in die Naturforschung, aus welcher er sie verbannen wollte.

Dagegen zeigt nun Descartes jenes mutige Zurückgehen des Denkens auf das eigene Bewufstsein, welches den Sokrates zum Erreger einer sich weithin erstreckenden Geistesbewegung gemacht hatte. Auch der Kirchenlehre gegenüber verhielt sich Descartes ähnlich wie Sokrates, der sich in der Verehrung der Götter nach der Volkssitte richtete (νόμῳ πόλεως Xen. Mem. I, 1, 15), das Theologische aber nicht zu erforschen unternahm[2]). Es ist begreiflich, dafs trotz solcher Haltung weder Sokrates, noch Descartes, noch Kant und Fichte bei vielen ihrer Zeitgenossen dem Vorwurf der Gottlosigkeit entgehen konnten.

Descartes hatte von Jugend auf mit Eifer und Erfolg die klassischen Studien betrieben, für Mathematik zeigte er eine ungewöhnliche Veranlagung. Das Streben nach Erkenntnis bestimmte überhaupt seinen Lebensweg; die Interessen, von denen die Menschen gewöhnlich bewegt werden, nahmen seinen Sinn nicht gefangen[3]); sie kamen ihm bei seinem Wahrheitsbedürfnis nicht

[1]) Id. (de augm. sc. l. IX, 1) lumen naturae — animae humanae interno affulget instinctu secundum legem conscientiae, quae scintilla quaedam est et tamquam reliquiae pristinae et primitivae puritatis. — Particeps est anima lucis nonnullae ad perfectionem intuendam et discernendam legis moralis, quae tamen lux non prorsus clara est, sed ejusmodi, ut potius vitia quadamtenus redarguat, quam de officiis plene informet. Quare Religio, sive mysteria spectes sive mores pendet ex revelatione divina.

[2]) Cartes. (de methodo, p. 14 ed. Amstelod. 1692) Regula mihi prima erat, ut legibus atque institutis patriae obtemperarem firmiterque illam religionem retinerem quam optimam judicabam, et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus. (l. c. p. 5) Theologiam nostram reverebar, nec minus quam quivis alius beatitudinis aeternae compos fieri exoptabam. Sed cum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam ducit doctis non magis patere quam indoctis, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar, ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae rationis meae examini subjicerem. Et quicunque iis recognoscendis atque interpretandis vacare audent, peculiari ad hoc Dei gratia indigere ac supra vulgarium hominum sortem positi esse debere mihi videbantur.

[3]) Id. (de meth. p. 5) Nec gloria nec lucrum quod promittunt satis apud me valebant, ut ad illarum cultum impellerent. Nam lucrum quod attinet non in eo me statu esse putabam, ut a fortuna cogerer liberales disciplinas in illibe-

in Betracht, gerade wie Sokrates gleichgültig war gegen äufsere Ehre und wegen seiner Uneigennützigkeit und Genügsamkeit bewundert wurde. Aber die Aneignung eines überlieferten Wissens befriedigte ihn nicht, ihm raubte die Büchergelehrsamkeit am Ende Lust und Mut zu jeder wissenschaftlichen Beschäftigung; er kam, wie Sokrates, zum Bewufstsein seiner Unwissenheit[1]). Er gab deshalb die für seinen Sinn unfruchtbaren Studien auf, sobald er selbst über sich bestimmen konnte, machte Reisen, lebte in der grofsen Welt, trat selbst in Kriegsdienste, lernte so die Menschen kennen und war fest entschlossen, von nun an nur solches Wissen zu suchen, welches in dem gewaltigen Buche der Welt zu finden wäre. Draufsen aber war zwar vielerlei Kenntnis und Erfahrung zu sammeln, zur Erkenntnis jedoch des Wahren verhilft dies nicht. Also fühlte sich Descartes auf sich selbst verwiesen, mufste aus dem eigenen Innern schöpfen[2]). — Er mufste, wie Sokrates, zu seinem Wahlspruche machen: *γνῶθι σαυτόν*, und er sprach nur die Erfahrung aus, welche er an sich selbst bei seinem Streben nach Wahrheit gemacht hatte, wenn er als Bedingung, zu irgend welcher Gewifsheit zu kommen, fordert, dafs man alles für unsicher zu halten, an allem zu zweifeln habe. Eben als Zweifelnder, also als Denkender, erkennt er dies als das erste ihm Gewisse, dafs er als dieser Denkende ist: Cogito, ergo sum[3]).

ralem usum convertere. Gloriam vero etsi non plane ut Cynicus aspernari me profiterer, illam tamen non magni faciebam, quae non nisi falso nomine, hoc est ob scientiarum non verarum cognitionem acquiri posse videatur.

[1]) Cart. (dissertatio de meth. recte utendi ratione p. 3) Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem.

Id. (Recherche de la vérité p. l. l. nat. Oeuvr. de Desc. publ. par V. Cousin T. XI, p. 351) Des doutes universels de ce genre nous conduisent droit à l'ignorance de Socrate.

[2]) Id. (de meth. p. 6) Ubi primum mihi licuit per aetatem e praeceptorum custodia exire, literarum studia prorsus reliqui, captoque consilio nullam in posterum quaerendi scientiam, nisi quam vel in me ipso vel in vasto mundi volumine possem reperire, insequentes aliquot annos variis peregrinationibus impendi. — Fateor tamen me vix quidquam certi didicisse quamdiu sic tantum aliorum hominum mores consideravi; tot enim in iis propemodum diversitates animadvertebam, quot antea in opinionibus philosophorum. — Postquam sic aliquandiu quidnam in mundo ab aliis ageretur inspexissem et nonnulla inde experimenta collegissem, semel etiam mihi proposui serio me ipsum examinare et omni ingenii vi quidnam a me optimum fieri posset, inquirere.

[3]) Cart. (Princip. philos. P. I, VII) Repugnat, ut putemus id quod cogitat,

Sowohl dieses Zweifeln des Descartes, wie den Satz, der ihm aus demselben heraushilft, haben wir näher zu betrachten.

Descartes' allgemeiner Zweifel war nicht Folge einer Ungewifsheit über die Beschaffenheit der Dinge, er wurde auch nicht ausgesprochen als eine Beurteilung der Zuverlässigkeit unseres Erkennens, sondern stellt sich dar als die zum Erkennen der Wahrheit notwendig einzuschlagende Richtung des Denkens[1]. Dieser Zweifel war Ausdruck eines Strebens nach Wahrheit, welches die Wahrheit in sich selbst fühlt als eine dem Wesen des Menschen gegebene, und welches deshalb alles ihm von aufsen Kommende abwehrt als irreleitend, als nicht blofs unsicher, sondern geradezu unwahr, wenn es sich um diese letzte Wahrheit handelt[2]. Was Descartes noch suchte, indem er zweifelte, war nicht sowohl die Wahrheit, auf welche er sich nur, wie er sie fühlte, zu besinnen hatte, indem er sie sich zum Bewufstsein brachte, sondern deren erkenntnismäfsige Form, der Satz, von dem aus er seine Weltanschauung so begründen konnte, dafs deren Wahrheit auch vor dem Denken bestand; er suchte den Grundstein für ein System[3]. Eben darin, dafs er zweifelnd nach Wahrheit strebte, lag für ihn, wie wir sehen werden, die Bürgschaft, dafs seine Weltanschauung wahr sei. —

Männer, welche weniger tief dachten, wie z. B. Gassendi, der Erneuerer des Epikurischen Systems, verstanden dieses Zweifeln nicht. In den Einwürfen, welche dieser Gelehrte den «Meditationes» entgegensetzte, nimmt er dasselbe wenig ernst, findet Descartes' Auseinandersetzung übertrieben, hält es gar

eo ipso tempore quo cogitat, non exsistere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.

[1]) Id. (de meth. p. 18) Nec tamen Scepticos imitabar, qui dubitant tantum ut dubitent et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram, ut aliquid certi reperirem.

[2]) Id. (Princ. philos. I, II) Quin et illa etiam, de quibus dubitamus, utile erit habere pro falsis, ut tanto clarius, quidnam certissimum et cognitu facillimum sit, inveniamus.

[3]) Id. (de meth. p. 20) Animadverti, me, quia caetera omnia ut falsa rejiciebam, dubitare plane non posse quin ego ipse interim essem: et quia videbam, veritatem hujus pronunciati: ego cogito, ergo sum sive exsisto, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur, credidi me tuto illam posse ut primum ejus, quam quaerebam, philosophiae fundamentum admittere.

nicht für durchführbar. Aber Descartes antwortet ziemlich grob, der allgemeine Zweifel, wie er ihn fordere, sei für das Verständnis der Meditationen so wesentlich, dafs, wenn jemand ihn so nicht zulassen wolle oder könne, er auch keine Einwürfe zu machen im stande sei, die einer Antwort wert seien[1]). Nur weil er alles andere, auch den eigenen Leib, für nicht in Wahrheit seiend zu halten im stande ist, aber nicht sich selbst, nur, weil im Bezweifeln alles durch Vermittelung der Sinne Empfundenen er doch eben dieses Zweifelns unmittelbar sich bewufst bleibt, hat er die Gewifsheit, dafs er selbst ist[2]), freilich nicht, dafs er leiblich ist, denn das Ich ist kein Körper[3]).

Der Satz: ego cogito, ergo sum sagt aus, dafs Denken notwendig verbunden sei mit Sein und zwar mit dem Sein desjenigen Ich, welches denkt. Unter dem cogito versteht Descartes nicht blofs, was wir «denken» nennen, überhaupt keine besondere Art der Thätigkeit des Geistes, sondern es gilt ihm als ein allgemeiner Ausdruck für jede derselben, bedeutet also auch z. B. begreifen, wollen, vorstellen, empfinden, sofern wir nur eben uns ihrer bewufst sind[4]). — Was das denkende Ich betrifft, so dürfen wir nicht übersehen, dafs Descartes, obwohl er die Bezeichnung des Ich durch die Verbalendung noch besonders durch das beigesetzte ego hervorhebt, doch keineswegs mit dem Nachdruck und in dem Sinne von ihm spricht, in welchem es unsere Betrachtung nimmt, sofern wir es als Grund-

[1]) Id. (Respons. ad quintas Objectiones I) Quod dixi, omnia sensuum testimonia pro incertis imo etiam pro falsis esse habenda, omnino serium est et ad meas Meditationes intelligendas adeo necessarium, ut quisquis illud admittere non vult aut non potest, nihil in ipsas responsione dignum objiciendi sit capax.

[2]) Id. (de meth. p. 21) Animadverti, examinans quis essem, et videns fingere quidem me posse, corpus meum nihil esse, itemque nullum plane esse mundum nec etiam locum in quo essem, sed non ideo ulla ratione fingere posse me non esse, quin imo ex hoc ipso quod reliqua falsa esse fingerem, sive quidlibet aliud cogitarem, manifeste sequi, me esse. — Id. (Princ. phil. I, XI) Nihil plane efficit, ut aliquid aliud cognoscamus, quin idem etiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat. Ut si terram judico exsistere, ex eo, quod illam tangam vel videam, certe ex hoc ipso adhuc majus mihi judicandum est, mentem meam exsistere, fieri enim forsan potest, ut judicem me terram tangere, quamvis terra nulla exsistat, non autem, ut id judicem et mea mens quae id judicat nihil sit.

[3]) Id. (Resp. ad V obj. I, 3) nego me esse corpus.

[4]) Id. (Princ. phil. I, VIII) Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare.

lage der Weltanschauung nachweisen. Dafs «Ich» die Form unseres geistigen Wirkens durchaus und wesentlich bedingt, hat Descartes nicht erkannt; er denkt es als den Geist, welcher einem Individuum eigen ist und von diesem «Ich» genannt wird, als ein mit dem cogito ebenso wie mit dem sum selbstverständlich Verbundenes, ihm kommt es nur darauf an, dafs der denkenden Wesenheit auch das Sein zugesprochen sei[1]). Wenn er es also ablehnt, zu definieren, was er unter den gebrauchten Wörtern, unter seiner «Gewifsheit», unter dem «Denken» und «Sein» verstehe, erwähnt er nicht einmal das «Ich»[2]); und dafs es ihm also nur als Ortsbestimmung für den Vorgang des Denkens in Betracht kommt, geht aus der oben (S. 88 fg.) angeführten Ableitung seines Grundsatzes hervor, welche dem «id quod cogitat» auch die zeitliche Bestimmung hinzufügt: «eo ipso tempore quo cogitat». — Nun nötigen ihn allerdings Einwürfe, welche Gassendi und Hobbes seinen Ausführungen entgegensetzen, zu genauerer Bestimmung des Ich, indes geht auch diese über die schon gegebene nicht wesentlich hinaus, dafs ego den seiner selbst bewufsten Menschengeist bedeute. Gassendi findet es bedenklich, dafs Descartes nur unsere geistige Thätigkeit als Beweis für unsere Existenz anerkennen wolle, zur Gewifsheit von dieser könne ihm die Wahrnehmung jeder beliebigen Thätigkeit verhelfen, denn was thätig sei, das sei auch, wie sich von selbst verstehe[3]). Er halte ferner das Denken, wie gewisse Philosophen bei den Alten, für „τὸ ἡγεμονικόν“ der Seele, welches auch in

[1]) Lichtenberg (Vermischte Schriften, Götting. Bd. II, S. 96) sagt in diesem Sinne: «Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postuliren, ist praktisches Bedürfnis.» Dies will auch Descartes ausdrücken (de meth. p. 21): Ego, hoc est mens per quam solam sum is qui sum, res a corpore plane distincta — quae plane eadem, quae nunc est, esse posset, quamvis illud non exsisteret.

[2]) Id. (Princ. phil. I, X) Ubi dixi, hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam — non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid exsistentia, quid certitudo — sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei exsistentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.

[3]) Id. (Obj. V, in medit. II) te esse poteras vel ex quavis alia tua actione colligere: cum lumine naturali notum sit, quicquid agit, esse. Aristoteles (Eth. Nic. IX, 9) scheint so auf das Sein des Ich zu schliefsen, wie Gassendi will, aber er fügt als Wesentliches hinzu, dafs ein Bewufstsein der Thätigkeit dasein müsse, so dafs er vielmehr mit Descartes übereinstimmt.

einem besonderen Körperteil sich aufhalte und von da aus mit der Seele in Verbindung trete[1]). Müfste aber ein Denkendes dieser Art nicht schon in unserer frühesten Kindheit hervortreten? Hätten nicht auch die Tierseelen eine nur in dem Grade der Vollkommenheit von der unsrigen abweichende Denkthätigkeit? Jedenfalls müsse erklärt werden, wie diese «res cogitans» trotz der Einheit der Seele als ein besonderes Ding da sein könne, getrennt also von der vegetativen und sensitiven Seele, kurz: welche Beschaffenheit dieser «interna substantia» zukomme[2]). Darauf antwortet Descartes, es lasse sich die metaphysische Gewifsheit (certitudo metaphysica) des geistigen Seins nicht aus jeder Thätigkeit erschliefsen, sondern nur aus dem Denken, sofern man sich dadurch derselben bewufst werde[3]).

Die denkende Seele sei kein Teil der Seele, sondern sei die Seele selbst nach ihrem Wesen; unseres Denkens in der frühesten Kindheit wüfsten wir uns nicht mehr zu erinnern; den Tierseelen fehle das Bewufstsein ihrer Seelenthätigkeit; was endlich die Beschaffenheit des Ich betreffe, so lasse sich dessen Farbe, Geruch, Geschmack u. d. m. freilich nicht angeben, es genüge zu wissen, dafs ihm die Kraft eigen sei, alle möglichen Begriffe zu bilden[4]). Auch Hobbes hatte u. a. bei der Angabe des Ens in der «res cogitans» des Descartes die Bestimmung von deren «essentia» vermifst, die doch etwas Körperliches sein müsse: «quaero quis sim ego quem novi», und in seiner Antwort erinnert dann Descartes, man nehme allgemein an, es gebe

[1]) Dies Organ glaubte Descartes in der Zirbeldrüse (glandula pinealis) aufgefunden zu haben. Pass. an. 31; 41. (cf. Medit. VI, p. 44: exigua cerebri pars, in qua dicitur esse sensus communis.)

[2]) Id. (Obj. V in medit. II, 9) Quis dubitet quin sis cogitans? Quod nos latet, quod quaeritur, intima substantia est, cujus proprium est cogitare — qualis sis res, quae es cogitans.

[3]) Id. (Resp. V, I, 1) Nec licet inferre, exempli causa, ego ambulo, ego sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est.

[4]) Id. (l. c. § 4) Mentem non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero. (l. c. § 9) Nihil unquam aliud requiri ad manifestandam substantiam praeter varia ejus attributa, adeo ut quo plura alicujus substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius ejus naturam intelligamus. Atque ut multa diversa attributa in cera distinguere possumus, unum, quod sit alba, aliud, quod sit dura, aliud, quod ex dura fiat liquida etc., ita etiam in mente totidem sunt, unum, quod habeat vim cognoscendi albedinem cerae, aliud, quod habeat vim cognoscendi ejus duritiem cet.

nicht nur «corporeas», sondern auch «spirituales substantias», wie denn die «res cogitans» solche geistige Substanz sei[1]).

Was die Form des grundlegenden Satzes ego cogito, ergo sum betrifft, so läfst die Verbindung der beiden Aussagen cogito, sum durch ergo annehmen, dafs die zweite aus der ersten durch einen Schlufs gewonnen sei. Descartes verwahrt sich jedoch dagegen, dafs er dies habe ausdrücken wollen; der Satz sei nicht erschlossen, er stelle dar einen «simplex mentis intuitus», das unmittelbare Bewufstsein eines Thatsächlichen[2]). Mein Denkakt ist zugleich Bewufstsein vom Sein meines Ich. Descartes sah das Wahre, weil er richtig fühlte; sein allgemeiner Zweifel hatte ihm die natürliche Unbefangenheit wiedergegeben. Wir fühlen eben, wenn wir denken, dafs dies Denken von uns ausgeht, von unserem Ich, von einem Etwas, welches durch unser Denken nicht erst hervorgebracht, nicht erst erdacht wird, dessen wir vielmehr uns nur bewufst werden als eines gegebenen; und Descartes erkannte, dafs es durch eine logische Denkoperation nicht erreicht werde[3]), sondern sich uns unmittelbar ankündigt. Nun wird ja das Vorhandensein des Ich beim Denken schon durch die Form bezeugt, in welcher der erste Satz sich darstellt: cogito oder ego cogito. Die Sprach-

[1]) Id. (Obj. III, ad medit. II). — Eine Definition von «substantia» giebt Desc. in den «Rationes, Dei exsistentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more Geometrico dispositae» (I, V): Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam exsistit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia. (ib. propos. IV): mens et corpus sunt substantiae, quae una absque alia esse possunt. —

[2]) Id. (Resp. ad sec. Object. p. 74) Cum advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive exsisto, exsistentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat est sive exsistit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi exsistat. Ea enim est natura nostrae mentis ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet.

[3]) A. Günther (Anti-Savarese herausgegeb. von P. Knodt p. 118) erkennt das cogito ergo sum als einen simplex mentis intuitus nicht an. Es sei freilich kein logischer Schlufs, aber «ein ontologischer oder ideeller oder Vernunftschlufs», «es werde bei dem cogito ergo sum von den unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen als solchen auf das als solches nicht wahrnehmbare Sein geschlossen». — Es wird hier der Verlauf eines Wirkens geistiger Art unter den Begriff «wahrgenommener Erscheinungen» gebracht und dabei das Bewufstsein der Verursachung solches Erscheinens aufser acht gelassen.

entwickelung, mit welcher das Erkennen selbst sich entwickelte, hatte schon dafür gesorgt, dafs das Sein des Ich in der Aussage cogito oder Ego cogito als in der Thätigkeit des Denkens enthalten an der Verbalendung oder an dem hinzugefügten Formwort erkennbar blieb; aber allerdings mufste Descartes dieses Sein zu einem zweiten Satze: ego sum noch besonders aussprechen, weil es zwar an sich in unserem Gefühl liegt, aber doch erst durch einen zweiten Denkakt als ein gefühltes erkannt wird.

Es zeigen im übrigen die Ausführungen unseres Denkers, dafs er das Ich, also das Sein des Ich, als im Bewufstsein gegeben erkannte, und er hätte dies aussprechen können, ohne dies Sein zugleich als notwendige Bedingung des Denkens hinzustellen. Wenn er aber weiter darauf hinweisen wollte, dafs das Ich nur bei dem Wirken der Seele erkennbar hervortritt, so war doch das cogito eine zu enge Bezeichnung für dies Wirken und beengte den Blick. Weil Descartes mit dem Zweifeln beginnt, also mit dem Denken, weil er beim Denken — nicht durch das Denken — zu dem simplex mentis intuitus kommt, der ihm zu dem grundlegenden Satz verhilft, bindet er auch das Sein des Ich ausschliefslich an sein Denken. Schon bei dem Willensakt, durch welchen Descartes sich zu seinem allgemeinen Zweifel entschlofs, hätte er das Sein seines Ich als wirkend erkennen können: Ich will, Ich bin; und es wäre auch dies eine unmittelbare Erfahrung gewesen. Nun erklärt zwar Descartes, wie wir oben (S. 90) anführten, dafs er unter dem cogitare nicht blofs intelligere verstehe, sondern auch velle, imaginari, sentire, aber, abgesehen davon, dafs cogitare diese unterschiedenen Begriffe keineswegs in sich schliefst und dafs deren Vermischung verwirrend wirkt, zeigen eben die Worte, in welchen Descartes seine Erklärung abgiebt, nicht blofs, worin er fehlte, sondern sie enthalten auch selbst die Verbesserung. In der angeführten Stelle befafst er unter cogitatio: illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. In den «Rationes — more Geometrico dispositae» heifst es (Defin. I): Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. Er hätte also diese operationes in nobis, quatenus earum in nobis conscientia est, d. h. die «bewufste

Seelenthätigkeit» an Stelle des Denkens als vom Ich-Sein bedingt aussprechen können und sollen.

Descartes erkennt dann weiter, dafs ein Gott ist. Das Zweifeln, mit welchem er sein philosophisches Erkennen begann, war aus dem Streben nach sicherer Erkenntnis entsprungen (Vgl. oben S. 89, Anm. 1) und war ihm so zugleich ein Zeichen der Unvollkommenheit seines Erkennens und einer wenigstens im Keime vorhandenen Vollkommenheit desselben [1]), die doch nicht in ihm vorhanden sei, und die also höheren Ursprungs sein müsse. Wie könnte ich zweifeln oder streben, d. h. einer Unvollkommenheit abhelfen wollen, fragt er, wenn nicht die Idee von etwas Vollkommenem in mir wäre, an welcher ich jene ermäfse?[2]) Sollte ich selbst etwa gröfser sein, als ich weifs, so dafs ich dies der Möglichkeit nach schon besäfse, was dann schrittweise sich zu dem wirklich Vollkommenen entwickelte? Aber gerade in dieser allmählichen Verwirklichung liegt ja die Unvollkommenheit, und niemals wird meine Erkenntnis derart sein, dafs sie nicht noch wachsen könnte [3]). Und wenn also die Idee des Vollkommenen von mir selbst nicht erzeugt sein kann, mufs sie in mir verursacht sein durch ein Wesen, welches im Besitz derjenigen Beschaffenheit wirklich ist, die mir nur im Gedanken, im Streben, beschieden ist [4]). Ich selbst könnte von

[1]) Id. (de meth. p. 21) Observavi, me de multis dubitare, ac proinde naturam meam non esse omnino perfectam; evidentissime enim intelligebam dubitationem non esse argumentum tantae perfectionis quam cognitionem. Et cum ulterius inquirerem a quonam haberem, ut de natura perfectiore quam mea sit cogitarem, clarissime etiam intellexi, me hoc habere non posse, nisi ab eo cujus natura esset revera perfectior.

[2]) Id. (Medit. III. p. 21) Qua ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?

[3]) Id. (l. c. p. 22) Ut verum sit, cognitionem meam gradatim augeri et multa in me esse potentia quae actu nondum sunt, nihil tamen horum ad ideam Dei pertinet, in qua nempe nihil omnino est potentiale, namque hoc ipsum gradatim augeri certissimum est imperfectionis argumentum. Praeterea etiamsi cognitio mea semper magis et magis augeatur, nihilominus intelligo nunquam illam idcirco fore actu infinitam, quia nunquam eo devenietur, ut majoris adhuc incrementi non sit capax.

[4]) Id. (l. c. p. 19) Idea (entis perfectioris) hoc habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis (d. h. objektive Realität), quantum ipsa continet objectivae (d. h. subjektive); si enim ponamus, aliquid in idea reperiri quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo; atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective (d. h. subjektiv) in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest.

der mir eigenen Beschaffenheit nicht sein, dafs ich nämlich die Idee des Vollkommenen in mir hätte, d. h. Gottes, wenn nicht Gott in Wahrheit auch wäre[1]). Meine kleine Kraft ist eine Vertreterin der göttlichen Vollkommenheit in mir[2]); indem Gott den Menschen schuf, hat er ihm zugleich die Gottesidee eingepflanzt, wie etwa ein Künstler seinem Werke auch sein Merkzeichen einprägt[3]). Wenn das Menschenwesen als «res cogitans» als eine geistige Substanz allerdings aufzufassen ist (Vgl. oben S. 92), so ist es doch eine von Gott abhängige; dieser allein ist die wahre alles Sein erhaltende Substanz[4]), und wenn wir uns von dem Wesen und der Beschaffenheit dieser Substanz eine Vorstellung machen wollen, so kann dies nur so geschehen, dafs wir ihr alles Vollkommene, nach welchem wir streben, zuschreiben, jede Unvollkommenheit, z. B. Zweifel, Wandelbarkeit, Trauer, von ihr fernhalten. Da also in uns der denkende Teil von dem körperlichen, dieser von jenem, wir als ein Ganzes von beiden abhängig, also unvollkommen sind, so müssen wir annehmen, dafs Gottes Beschaffenheit keine Verbindung von Körper und Geist sei, dafs aber kein körperliches oder geistiges Sein in der Welt auch nur einen Augenblick ohne ihn bestehen könne[5]).

Descartes hat noch einen anderen Beweis für das Dasein Gottes aufgestellt, der im wesentlichen der nach Anselmus benannte ist. Descartes bezeichnet den von ihm gegebenen als «per effectus» geführt[6]), den anderen als «per ipsam dei essentiam» und sagt, er habe ihn nicht weglassen wollen, obwohl er

[1]) Id. (l. c. p. 24) Fieri non potest ut exsistam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam exsisteret.

[2]) Id. (Resp. V. ad Med. III) perfectissima illa vis cogitandi — in deo — per illam minus perfectam quae in nobis est repraesentatur.

[3]) Id. (Med. IV, p. 24) Sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa. —

[4]) Id. (Princ. P. I, LI) Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vere omnes non nisi ope concursus Dei exsistere posse percipimus.

[5]) cf. Id. de Methodo, IV, p. 22 sq.

[6]) Id. (Medit. III p. 23) Perspicuum est tantundem ad minimum esse debere in causa, quantum est in effectu, et idcirco cum sim res cogitans ideamque quandam Dei in me habens, qualiscunque tandem mei causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem, et omnium perfectionum quas Deo tribuo, ideam habere fatendum est.

ihn für weniger einleuchtend halte[1]). Wir übergehen ihn indessen hier, da ja Anselmus Beweisverfahren genugsam bekannt ist.

Der Gedanke, welcher dem Beweise des Descartes zu Grunde liegt, ist der, dafs wir selbst als solche, die nach dem Vollkommenen streben, ohne es doch zu erreichen, uns unbegreiflich werden, wenn wir nicht das Sein des Vollkommenen, d. h. Gottes annehmen. Es ist dies ein Gedanke, der aus der Betrachtung unseres Wesens hervorgeht; er giebt uns eine Erkenntnis, welche durch einen Denkakt vermittelt ist. Da wir selbst nicht Gott sind, kann auch dessen Sein nicht unmittelbar in uns gefühlt werden, wie das Sein des Ich; es mufs bewiesen werden. In Descartes ist freilich die Gewifsheit von dem Sein Gottes so lebendig, dafs er sie für ebenso unmittelbar gegeben erachtet, wie die des eigenen Selbst; er glaubt die Gottesidee, weil sie in der Ähnlichkeit seines Geistes mit dem göttlichen begründet sei, vermöge desselben Geistesaktes zu erfassen, durch welchen er seines Ich inne wird[2]). Er ist sich hierin nicht völlig klar geworden. Vollkommenheit, Unvollkommenheit, Streben — das sind im wesentlichen die Begriffe, welche Descartes, um Gottes Sein zu beweisen, aufeinander bezieht. Mögen sie leisten, was sie können, so stammen sie doch aus unserem Vorstellen und unserem Begreifen, sind als unsere Wortbegriffe von uns gebildet («efficta»), und wenn der Beweis uns zu einer Erkenntnis führt, so geschieht dies doch nicht durch den simplex mentis intuitus,

1) Id. (Resp. ad primas object. p. 62) Quia duae tantum sint viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus et altera per ipsam ejus essentiam sive naturam, prioremque in meditatione tertia pro viribus explanavi: non credidi alteram esse postea praetermittendam.

2) Id. (Medit. IV, p. 24) Superest, ut examinem, qua ratione ideam istam (entis perfectissimi) a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non exspectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab ea detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. — Ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo, illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse.

Bayerische Staatsbibliothek München

durch welchen wir uns des Ich bewufst werden. Wenn Descartes in der angeführten Stelle von der «idea mei ipsius» spricht, welche «innata» sei, wie die «idea entis perfectissimi», so giebt er seinen richtigen Standpunkt auf. Der grundlegende Satz war nicht: cogito, ergo idea mei ipsius mihi est innata, sondern ergo sum. Wie wir oben (S. 90 f.) bereits ausführten, hat der Begriff des Ich bei Descartes keine besondere Beachtung gefunden; das Ich galt ihm als selbstverständlich, es ist eben die «res cogitans». So hielt er wohl den Unterschied zwischen dem Ego als der «res cogitans» und der «idea mei ipsius» von keiner Bedeutung. Ebenso ununtersucht bleibt ihm das Ich im Sein Gottes, obwohl er dessen Persönlichkeit annimmt. Er überträgt, wie wir sehen (S. 96), die menschlichen Vollkommenheiten auf Gott; nach der uns eingepflanzten idea von ihm erkennen wir Gott als ewig, allwissend, allmächtig, als Quelle alles Guten und Wahren, als den Schöpfer aller Dinge, kurz als die unendliche Vollkommenheit[1]). Und ferner ist er die Einheit dieser Eigenschaften, da die Idee Gottes in uns nicht von einer Vielheit verursacht sein kann, weil sie selbst einheitlich ist[2]); und so dürfen wir uns auch sein Wirken nicht nach unserer Beschaffenheit als ein nach verschiedenen Richtungen geteiltes vorstellen, vielmehr ist sein einziges, immer gleiches und einfaches Wirken zugleich Einsehen, Wollen, Ausführen[3]). Descartes hätte hiernach auch das Ich des Menschen als eine Vollkommenheit des Menschen, auf welcher dessen Einheit beruht, in Gott setzen können, hat dies aber unterlassen, obwohl gerade in Bezug auf diesen Punkt er eine bestimmte Entscheidung hätte treffen müssen. Es ist ja die Frage zu beantworten, ob das Ich des Menschen

[1]) Id. Princ. phil. I, XXII. —

[2]) Id. (Medit. III, p. 23 sq.) Nec fingi potest, plures forte causas partiales ad me efficiendum concurrisse, et ab una ideam unius ex perfectionibus quas Deo tribuo, ab alia ideam alterius me accepisse, adeo ut omnes quidem illae perfectiones alicubi in universo reperiantur, sed non omnes simul junctae in uno aliquo qui sit deus; nam contra unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo; nec certe istius omnium ejus perfectionum unitatis idea in me potuit poni ab ulla causa a qua etiam aliarum perfectionum ideas non habuerim; neque enim efficere potuit, ut illas simul junctas et inseparabiles intelligerem, nisi simul effecerit, ut quaenam illae essent agnoscerem.

[3]) Id. (Princ. phil. I, XXIII) neque hoc ipsum (intelligere et velle) ut nos, per operationes quodammodo distinctas, sed ita, ut per unicam semperque eandem et simplicissimam actionem omnia simul intelligat, velit et operetur.

neben dem Ich Gottes als in Wahrheit seiend gedacht werden könne, ob die Einheit Gottes nicht als eine unpersönliche aufzufassen sei. Descartes hält daran jedoch fest, worüber Malebranche und Spinoza hinausgingen, an der Selbständigkeit des Menschen, obwohl sie eine bedingte ist, und an der Ichheit Gottes, obwohl sie das Wesen zu beschränken scheint. Wir wollen diese Ichheit im Sinne unseres Philosophen in dessen Ausführungen einzurücken suchen, ohne uns sachlich von ihnen zu entfernen. —

Descartes suchte einerseits das Sein Gottes zu beweisen und zwar mittelbar durch Denkthätigkeit, andererseits war er der Ansicht, dafs dasselbe uns unmittelbar durch die idea dei innata gewifs sei. Hierin liegt ein Widerspruch und wir fragen, wie denn ein Sein durch begriffliches Denken überhaupt bewiesen werden könnte? Wir erfahren etwas als seiend, wenn es auf uns wirkt, wir betrachten es als ein von uns unabhängig Seiendes, wenn es unabhängig von uns, von unserem Wollen und Denken, auf uns wirkt, so dafs wir uns seinem Wirken nicht entziehen können; wir haben die Gewifsheit von seinem Sein, wenn es unmittelbar auf uns wirkt. Durch begriffliches Denken aber können wir im besten Falle nur zu der Überzeugung gebracht werden, dafs wir etwas als seiend denken müssen. Nun ist klar, dafs, wenn Ichheit in Gott ist, wir sie doch nicht in derselben Weise in uns unmittelbar fühlen können, wie die unsere. Ein Ichheitsbewufstsein kann nur demjenigen Ichwesen angehören, in welchem die Beziehung des Ich auf sich selbst stattfindet, nicht also einem Menschen, wenn es das Ich Gottes ist. Wie aber bezeugt sich denn die idea Dei in uns, welche das Sein Gottes verbürgt? —

Wir sind nicht durch uns selbst, und unser Ich ist also ein gegebenes, es ist hervorgebracht und bleibt umschlossen von der Bildekraft des Universums, welche, als solches Ich hervorbringend, selbst Ichheit in sich tragen mufs. Als die unserem Geiste gegebene Form ist unser Ich von uns unabhängig, aber als von der Ichheit des Universums gegeben ist es seinem Wesen nach zugleich für das Leben des Universums bestimmt, und es giebt diese Bestimmung in der Art seines Wirkens zu erkennen. Während demnach unser Ich in Beziehung auf das Subjekt, dem es inne wohnt, sich selbst bestimmt, frei bildet, denkt, will, dient es andererseits dem Welt-

ganzen durch unser Wirken auch ohne unser Wissen und Wollen den Gesetzen gemäfs, welche den Naturlauf beherrschen. Wir werden später zu betrachten haben, wie unser Ich durch sein blofses Sein als Form unserer Geistesthätigkeit, die Bildekraft des Universums, durch welche es uns gegeben ist, also das Göttliche, zur Darstellung bringt. Die Art, wie dies geschieht, läfst ebensowohl die Bedingtheit der Menschennatur erkennen, wie sie andererseits Zeugnis ablegt von dem Ursprung unseres Ich. Unser Ich bezeugt sich uns als uns zu eigen unmittelbar im Bewufstsein in jedem Augenblicke unseres Wirkens, die universale Ichheit als sein Urgrund wird erkannt an dem ganzen Verlauf unserer bewufsten Entwickelung. Dies ist es, was Descartes mit der idea Dei nobis innata ausdrücken wollte[1]; sie ist das Unvollkommene in uns, sofern es der Vollkommenheit zustrebt; aber giebt uns die Deutung, welche wir mit diesen Gedanken unserem Streben nach dem Ideal zu teil werden lassen, ein unmittelbares Wissen von dem Sein dieses Ideals, d. h. Gottes? — Allerdings denken wir, sobald wir uns als unvollkommen erkennen, mit diesem Wortbegriff auch den des Vollkommenen, da er ihn voraussetzt, aber das von uns gebildete Substantivum «Vollkommenheit» bürgt doch nicht für das Sein der Substanz: ens perfectissimum?

Descartes hätte, um dies behaupten zu können, den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Denkthätigkeit leugnen müssen, also sagen: die idea Dei sei Gott selbst, wie er sich in uns denke, aber er lehnt solche Behauptung ab[2]), und, wenn ihm also die idea ein Begriff, ein Gedankending bleibt, so kann auch seine Folgerung von ihr als dem effectus auf die causa nur dahin gehen, dafs die Beschaffenheit des Universum eine Beschaffenheit der Menschen bedinge, nach welcher diese

[1]) Desc. bemerkt gegen Hobbes (Obj. et Resp. III, p. 102): Cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper observari, sic enim nulla prorsus esset innata, sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi.

[2]) Desc. hatte in der Medit. I geschrieben: Ideam (dei) esse ipsam rem cogitatam, quatenus est objective (d. h. nach heutigem Sprachgebrauch: subjektiv) in intellectu, aber (Resp. ad Object. I) erklärt er «esse objective non aliud significat quam esse in intellectu eo modo quo objecta in illo esse solent», und fügt hinzu: «qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille, quo res extra intellectum exsistunt, sed non idcirco plane nihil est». Dies «non plane nihil» ist freilich recht unbestimmt — noch heute.

zur Bildung abstrakter Begriffe, wie zu dem der Vollkommenheit, imstande seien.

Es war dennoch richtig gefühlt, wenn Descartes behauptete, dafs die idea Dei in uns sich finde als ein unmittelbar Gegebenes, für uns also Seiendes, als eine Thatsache, obwohl er irre ging, indem er Wortbegriffe wie Thatsachen behandelte.

Sollte die idea Dei als uns unmittelbar gegeben sich erweisen, so mufste sie freilich durch den Menschen hervorgebracht werden, denn in ihm sollte sie ja wirken, aber sie durfte nicht von ihm hervorgebracht sein, weil sie sonst nicht gegeben gewesen wäre. Beiden Forderungen aber ist genügt, wenn die Idee zwar im Menschen zur Erscheinung kommt und sich auswirkt, wenn dies aber geschieht unabhängig von seinem Wissen und seinem Wollen. So nun zeigt sich die idea in den Religionen der Menschen, freilich aber nicht als idea, sondern darin, dafs wir selbst den Gott hervorbringen, dessen wir bedürfen, dafs wir ihn so bilden, wie er die Welt unseres Bewufstseins geistig durchdringt, mit seinem Willen beherrscht und mit uns zur Einheit zusammenfafst. Hätte Descartes den Gott der Religion als Menschengott erkannt, so würde seine Idee des Vollkommenen sich mit der belebenden Ichheit erfüllt haben, ohne welche sie ein ens perfectissimum nicht sein kann. Er fafste aber, wie wir sahen, das geistige Wirken einseitig als bewufste Denkthätigkeit und dies hinderte ihn, die Bedeutung des geistig Thatsächlichen in seinem Wirken auf den ganzen Menschen zu würdigen; dazu kam, dafs sein Glaube an die übernatürliche Offenbarung Gottes, welche die Kirche lehrte, ihm den Blick beengte und dafs er überhaupt es rätlich fand, seine Ausführungen von dem Gebiet der Kirchenlehre möglichst fern zu halten.

Nicht aus einer angeborenen Idee von Gott ist die Entstehung der Religion zu erklären, sondern aus der Beschaffenheit unseres Wesens, nach welcher unser Weltbewufstsein Selbstbewufstsein sein mufs, damit Übereinstimmung stattfinde zwischen der uns gegebenen, inneren und äufseren, Natur und unserem Geistesleben. Um die Einheit unseres Ich in einem Bewufstsein zu erhalten, welches die Welt in sich aufnimmt, müssen wir es hineintragen in diese Natur, wo es, um als solches wirken zu können, Wunder verrichten mufs gegen die Natur. Von den Göttern wird Hilfe erwartet, Abwehr erfleht, vor ihnen

wird Schuld gebüfst, sie belohnen das Gute, sie ergänzen den Naturmechanismus zum Menschenwesen, wenn es sich um etwas handelt, was den Menschen nötig ist, lieb, was sie wert halten. Werte aber als solche können nur von Ichen gefühlt werden, wie sie nur von Ichen gesetzt sind; der Gott mufs Ich sein, um den Menschen zu verstehen; und da mit der Entwickelung des Menschen dessen Werte reiner und höher werden, bringt auch der Gott, den sie verehren, das Menschenwesen immer reiner und erhabener zum Ausdruck.

Eine idea Dei bildete sich erst im Verlauf der Religionsgeschichte; die Benennung des Gottes, welche die Vorstellung von ihm zuerst umgrenzte und bestimmte — schon auch der Fetischdiener benennt das Unnennbare — und das Denken der idea Dei, welches sich anschlofs, fand die Thatsache der Religion schon vor.

Nun könnte es scheinen, dafs wir, wenn die Religion von uns als in dem Wesen des Menschen begründet erkannt wird, im übrigen der Ausführung Descartes' beitreten könnten, es lasse sich aus dieser unserer Beschaffenheit als einem effectus, der nicht von uns hervorgebracht ist, auf das Sein Gottes schliefsen als dessen causa. Aber wir müssen vorsichtig sein. Wir haben uns zu hüten, dafs wir nicht den Gott, dessen Sein Descartes zu beweisen glaubt, mit demjenigen verwechseln, von dem wir sagten, er werde durch das Wesen des Menschen hervorgebracht; Götter menschlichen Ursprungs wären für Descartes Götzen gewesen. Und doch sind wir aufserstande, selbst wenn wir wollten, den deus der idea nobis innata, den Gott übernatürlicher Offenbarung, welchen Descartes im Sinne hatte, als einen solchen zu denken, wie er nicht von uns hervorgebracht wäre. Der Gott, welchen wir verehren, ist immer der Gott unseres Bewufstseins; in mannigfachen Ausgestaltungen des vom Ichbewufstsein umschlossenen und geeinigten Weltbewufstseins bilden wir den Gott doch immer nur so, dafs unser Bewufstsein ihn fafst; und wenn wir allerdings, wie Descartes will, ihm eine ins Unendliche gesteigerte Beschaffenheit unseres Wesens zuschreiben, so drücken wir damit nur den Trieb aus, der unserer natürlichen Entwickelung zu Grunde liegt, und das Soll, welches die Richtung unseres ethischen Wirkens bestimmt. Es ist deshalb auch das Sein Gottes, welches Descartes beweisen will, in der That kein Sein an sich, wie er es meint, weil er strebt, es zu erkennen. Die

Religionen haben mit dem Erkennen nichts zu thun. Ob ein allgemeines Sein geistiger Wesenheit bestehe oder nicht, das würde die Menschen wenig kümmern, aber allerdings ist es ihnen ein Bedürfnis, das Sein für uns anzuerkennen, welches in der Welt wirkt, weil das Bewufstsein solchen Seins und solchen Wirkens ihrem Weltbewufstsein Einheit giebt und dadurch innere Befriedigung schafft. — Hieran wird auch nichts geändert, wenn wir annehmen, dafs der Gott gewisser Religionsformen uns durch eine übernatürliche Offenbarung sich selbst gegeben habe, da er, um unser Gott sein zu können, diese Offenbarung unserer Natur gemäfs einrichten und selbst Mensch werden mufs, damit die Menschen sich zu ihm erheben können.

Dafs nun aus dem Bilden solcher göttlichen Wesenheiten auf ein von den Menschen unabhängiges Dasein derselben nicht geschlossen werden kann, braucht nicht erst gesagt zu werden; doch darf man nicht übersehen, dafs ebensowenig aus demselben das Nicht-Sein Gottes gefolgert werden kann. Nicht auch darin müssen ja die Menschen irren, dafs sie die Welt als gottdurchdrungen fühlen, wenn sie das Göttliche an diese oder jene von ihnen gebildete Form gebunden halten. Nicht diese Gestaltungen als solche sind es, welche ihrem Gefühl genug thun, ihre Andacht wecken, sondern es ist ein geistiges Verhalten, Wirken, ein Etwas, welches sie vertreten, und es zeigt sich auch bei den Bekennern aller Religionen, dafs sie sich dieses Unterschiedes zwischen Form und Bedeutung bewufst werden, sobald ein Anlafs sich bietet, auf ihn zu achten.

Es ist also kein auf Denkthätigkeit sich stützendes Erkennen, welches uns zur Gewifsheit bringt, dafs Gott ist. Die Thatsache, dafs Religionen sind, dafs sie ohne unsere Absicht aus der Beschaffenheit unseres Weltbewufstseins als dessen Ergänzung hervorgehn, ist kein Beweis dafür, dafs Gott ist, sondern nur ein Zeugnis dafür, dafs unser Wesen ihn fordert. Da wir ihn als die Vervollkommnung unseres Wesens fordern, so ist diese Forderung nicht logischer Art, sondern ethischer. Wir fühlen es als Pflicht, als Erhebung unseres Wesens, dafs wir glauben: Gott ist; und wir erkennen, dafs wir uns selbst unverständlich wären, wenn er uns fehlte.

Descartes ist zum Begriff eines nur innerlich begründeten «Glaubens» nicht gelangt. Er sucht sich dadurch zu helfen, dafs er den Ergebnissen unseres begrifflichen Denkens eine Gewifs-

heit für uns zu beschaffen sucht, welche ihnen an sich nicht zu eigen ist. Sollen wir gezwungen sein, unserem Denken zu glauben, so mufs eine Voraussetzung ethischer Natur erfüllt sein. Diese Voraussetzung verlegt nun Descartes in Gott als unseren Schöpfer, und er verlangt also, dafs das über sein Sein und Wesen von uns klar und bestimmt Gedachte auch wahr sein müsse, da er, welcher uns die Denkfähigkeit gegeben, sonst ein Betrüger sein würde[1]). Allerdings soll nur das nach Descartes «clare et distincte» Gedachte den Anspruch erheben dürfen, wahr zu sein, aber damit ist doch nichts bestimmt. Gassendi hatte ihm dies vorgehalten, und er antwortete, dafs, wenn Leute für falsche Überzeugungen selbst in den Tod gegangen wären, dadurch doch nicht bewiesen werde, es sei ihre Überzeugung aus ganz klarer und deutlicher Einsicht hervorgegangen[2]); er giebt zwar zu, dafs «laborandum esse de Methodo ad dignoscendum an fallamur, necne, cum existimamus nos aliquid clare percipere,» meint aber, das Nötige in dieser Beziehung schon beigebracht zu haben. Er hat dies nicht gethan und konnte es auch nicht thun; das Verhältnis, in welchem Irrtum und Wahrheit zu einander stehen, hat er nicht richtig erkannt. War er nicht der Ansicht, dafs er selbst vor Irrtum sich schützen könne? — Aber wenn er z. B. die Wahrhaftigkeit Gottes davon abhängig macht, dafs wir an dem klar Gedachten Wahrheit haben, weil er uns die «cognoscendi facultatem» gegeben habe, hat er schon übersehen, dafs eine facultas nur das Streben nach Wahrheit ermöglicht, auf einzelne Aussagen als solche aber gar nicht bezogen werden kann.

Über das Wesen des Irrtums haben wir später noch zu sprechen; wir heben hier nur hervor, worin der Grund für Descartes' Irrtum zu liegen scheint, um zu zeigen, dafs er doch mehr mit unserer Ausführung in Übereinstimmung ist, als es den Anschein hat.

[1]) Id. (Princ. phil. I, XXVIII sq.) Lumini naturali tamdiu est credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur. Primum Dei attributum, quod hic venit in considerationem, est, quod sit summe verax et dator omnis luminis; adeo ut plane repugnet ut nos fallat, sive ut proprie ac positive sit causa errorum, quibus nos obnoxios esse experimur. — Atque hinc sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur. Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsam pro vero sumentem nobis dedisset.

[2]) cf. Object. V in Medit. III, p. 15 sq.; Resp. V in Med. III, p. 63.

Descartes, um es kurz zu sagen, hat dem Wort idea eine Bedeutung gegeben, die es eigentlich nicht hat, und hat dann wieder im Banne der gebräuchlichen Wortbedeutung die idea als durch Denken hervorzubringen angenommen, weil er cogitare von anderen Geistesthätigkeiten bewufster Art nicht unterschied. Es bezeichnet in der Verbindung idea Dei ihm die idea das, was wir innere Empfindung oder Gefühl nennen würden, und er verwechselt dann dies Gefühl mit dem Begriff von diesem Gefühl, der allerdings dem Denken angehört. Dafs dies sich so verhält, zeigen seine eigenen Worte. Es hatte Hobbes ihm gesagt, eine idea Dei sei nicht in uns, denn wir könnten uns von Gott kein Bild, keine Vorstellung (ideam) machen, da er »inconceptibilis« sei[1]).

Da antwortet Descartes, er brauche hier das Wort idea so, dafs es alles bezeichnen soll, was unmittelbar vom Geiste empfunden wird (quod immediate a mente percipitur); da man z. B. empfinde, dafs man wolle oder sich fürchte, nenne er Willen und Furcht, und so dann auch das Gottesgefühl, Ideen: »ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus, et nullum aptius habebam[2])«. Descartes würde wohl, wenn er den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung mit Bestimmtheit festgehalten, also gesehen hätte, dafs uns weder eine Vorstellung noch der Begriff Gottes eingeboren sein kann, auch zu der Überzeugung gekommen sein, dafs, da sie thatsächlich in den Religionen auftreten, sie nur von den Menschen selbst gebildet sein können.

Wie für Descartes bei Aufstellung seines ersten, grundlegenden Satzes der Mensch nur als der seiner selbst bewufste Geist in Betracht kommt, so enthält er sich auch bei seinen Beweisen für das Sein Gottes der sonst üblichen Berufungen auf das Erscheinen und Wirken desselben in der wahrnehmbaren Welt. Gassendi hatte gefragt[3]), ob denn, da doch nicht ein jeder das Glück habe, von Geburt an eine so vollkommene und klare Idee von Gott zu besitzen, wie Descartes, es den anderen

[1]) cf. Object. et Resp. III. (Obj. V.)

[2]) Die Ideen in diesem Sinne hält Descartes für «ideae innatae», von ihnen unterscheidet er «ideae adventitiae» und «a me ipso factae». (Medit. III, S. 17.)

[3]) cf. Obj. V in Med. IV, I, S. 34; Resp. S. 70.

nicht zu gönnen sei, dafs sie von der Betrachtung der Werke auf die Herrlichkeit des Schöpfers schlössen, ja, ob er wohl selbst, wenn er ohne Augen, Ohren und die anderen Sinne aufgewachsen wäre, durch blofses Hin- und Herwälzen seiner Gedanken die idea Dei würde gewonnen haben. Aber ganz fest antwortet Descartes, er würde in diesem Falle sogar eine noch reinere Idee von Gott gehabt haben, als jetzt; die Sinne seien für die Erfassung derselben nur hinderlich; gerade deshalb, weil sich die Menschen von diesen zu sehr beschäftigen liefsen, kämen nicht alle zum Bewufstsein der Idee. — Er hatte es auch abgelehnt, durch eine teleologische Betrachtung des Wirkens in der Natur das Sein Gottes beweisen zu wollen[1]), und Gassendi hatte ihm darauf bemerklich gemacht, dafs, wenn er die Zweckursachen des Naturwirkens zurückweise, zu deren Betrachtung doch z. B. die anatomische Beschaffenheit des Körpers anrege, er sich damit einer ganz besonders überzeugenden Begründung der göttlichen Weisheit, Voraussicht, Macht und hiermit auch des Daseins Gottes beraube. Descartes antwortet aber, man möge wohl Vermutungen anstellen können über Gottes Zwecke in der Weltordnung und Weltregierung, aber in der Natur geschehe alles nach festen Gesetzen, und es sei daher von einzelnen Zwecken in ihr nicht zu sprechen, die deutlicher seien als andere[2]). In der That hat denn sich auch die Naturerklärung des Descartes streng mechanisch gehalten; er forscht nach den Ursachen des Geschehens in der Natur, wie er es bei Bewegungen thun würde, welche durch menschliche Kunst hervorgebracht werden[3]).

Da so das Wirken innerhalb der Körperwelt bei Descartes nichts Geistiges an sich hat, da er ferner als geistig nur eine

[1]) cf. Medit. IV, p. 26: non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei.

[2]) Obj. V. Medit. IV, p. 33; Resp. p. 70: Quamvis in Ethicis, ubi saepe conjecturis uti licet, aliquando sit pium considerare quem finem conjicere possimus Deum sibi in regendo universo proposuisse, certe in Physicis, ubi omnia firmissimis rationibus niti debent, est ineptum. Nec fingi potest, aliquos Dei fines magis quam alios in propatulo esse; omnes enim in imperscrutabili ejus sapientiae abysso sunt eodem modo reconditi.

[3]) Princ. phil. IV, CCIII. Nullum inter arte facta et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint. — Sane nullae sunt in Mechanica rationes, quae non etiam ad Physicam, cujus pars vel species est, pertineant.

ihrer selbst bewufste Thätigkeit gelten läfst, bleiben ihm Körper und Geist getrennt, und die Verbindung von Leib und Seele beim Menschen ist für ihn nur eine Zusammensetzung[1]). Es ist deshalb in seinem Menschen-Ich nur Selbstbewufstsein ohne Weltbewufstsein, und sein Gott ist ein Ichwesen, dessen Wirken in einer Welt der Wahrnehmung überhaupt nicht begriffen werden kann[2]).

Wir haben nicht die Absicht, weiter auf die Lehren Descartes' einzugehen, als soweit sie für unsere Betrachtung vom Wesen des Ich von Wichtigkeit sind, und so geben wir nur noch seine Meinung über die Willensfreiheit und seine hieran sich schliefsende Ansicht über die Bedeutung des Ich in ethischer Beziehung.

Descartes betrachtet das Wollen als eine auf Thätigkeit gerichtete Weise des Denkens, welche teils auf Geistiges geht, z. B. Liebe zu Gott, teils auf unseren Körper, z. B. Gehen. Das Wollen ist nicht ohne die Vorstellung seines Gegenstandes[3]). Im Vergleich zu den anderen Fähigkeiten des Menschen, z. B. des Erkennens, der Erinnerung, ist die Willensfreiheit allein unbeschränkt, ein Zeugnis für unsere Ähnlichkeit mit Gott, ja an sich, sofern sie eben im Zustimmen und Abweisen in Bezug auf ein Thun besteht, ist sie der göttlichen gleich[4]). Damit der

[1]) Desc. bezeichnet sich als «compositus ex corpore et mente», und sagt: docet natura per sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. (Med. VI, p. 41.)

[2]) Descartes schreibt einmal (Ep. I, 69), er denke sich schliefslich das Wirken Gottes auf die Materie nach Analogie unseres Wirkens auf unseren Leib: Quamvis existimem, nullum agendi modum Deo et creaturis univoce convenire, fateor tamen, me nullam in mente mea ideam reperire, quae repraesentat modum, quo Deus (vel angelus) materiam potest movere, diversam ab ea, quae mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere posse mihi conscius sum. Nun war ihm aber die Vereinigung von Geistigem und Körperlichem im Menschen ebensowenig begreiflich. Er sagt von ihr (Ep. I, 30): conjunctionem in se quisque absque philosophia experitur, und «non mihi videtur ingenium humanum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae eorumque conjunctionem».

[3]) De Pass. an. I, 17, 18, 19.

[4]) Medit. IV, p. 27 sq. Voluntatem nullis limitibus circumscribi experior. — Sola est (inter facultates meas) voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo: nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit — non tamen in se

Wille frei sei, ist es nicht erforderlich, dafs er nach beiden Richtungen sich entscheiden könne; er zeigt seine Freiheit um so mehr, je mehr die Erkenntnis des Wahren und Guten oder Gottes gnädige Einrichtung seine Wahl bestimmt. Kann er aber überhaupt sich nicht entscheiden, so liegt dies an einer Schwäche und Unvollkommenheit seines Denkens. — Es läfst sich dies verstehen, wenn man festhält, dafs bei Descartes Wollen und Denken eins sind, und dafs die Idee Gottes als angeboren unserem Denken angehörig gilt. Klarer sagt er an anderer Stelle[1]), ohne Willensfreiheit habe unser Handeln keinen wahren Wert; der Begriff derselben sei uns eingeboren; allerdings wüfsten wir dieselbe mit der göttlichen Vorherbestimmung nicht zugleich zu denken und insbesondere nicht zu begreifen, wie bei dem göttlichen Vorherwissen alles Geschehens unsere Handlungen frei sein könnten; aber da wir uns derselben aufs bestimmteste bewufst wären, so wäre es thöricht, an ihr deshalb zu zweifeln, weil ein mit derselben verbundener Umstand seiner Natur nach für uns unbegreiflich sei[2]).

Descartes fand, wie wir sahen, dafs unter allen unseren Fähigkeiten das Wollen allein unbegrenzt sei, so dafs an ihm unsere Gottähnlichkeit am meisten hervortrete. Damit ist das Ich in seiner Selbstbestimmung nach seinem Wesen von ihm erkannt worden, und er hätte dasselbe als das in sich Geschlossene und unser gesamtes Wirken Verursachende statt des Denkens seinem ersten Satze zugrunde legen sollen. Er hat auch selbst erkannt, dafs der Wert unseres Wirkens, auf dem einerseits unsere Selbstachtung, andererseits unsere Gottähnlich-

formaliter et praecise spectata major videtur, quia tantum in eo consistit quod idem vel facere, vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus. Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia nec naturalis cognitis unquam imminuunt libertatem, sed potius augent. Indifferentia autem cet. —

[1]) Id. (Princ. phil. I, XXXVII) Summa in homine perfectio est, quod agat per voluntatem, hoc est libere, atque ita peculiari quodam modo sit auctor suarum actionum, et ob ipsas laudem mereatur cet.

[2]) Id. Princ. phil. I, XXXIX, XL, XLI.

keit beruht, allein in der richtigen Anwendung unserer Willensfreiheit besteht[1]), also durch die Beziehung auf das Ich sich erzeugt, während Selbstschätzung aus anderen Gründen thörichter Hochmut ist[2]). Die wahre Selbstachtung ist es aber, welche uns zu allen Tugenden führt und von der Herrschaft der Leidenschaften befreit[3]); und so ist sie es allein, welche uns zu innerer Befriedigung und zur Ruhe der Seele verhilft[4]).

Descartes hatte das Ich rein als res cogitans bestimmt. Locke teilte zwar die Vorstellung desselben, dafs der Mensch aus Geist und Körper zusammengesetzt sei, aber er meint doch, dafs es zur Vorstellung vom Menschen nicht hinreiche, wenn man ihn als denkendes Wesen begreife, es müsse dazu kommen der Körper von bestimmter Gestalt[5]). Descartes freilich wollte den Menschen nach seinem Wesen kennzeichnen, Locke als ein Individuum, welches von den anderen Menschen als eben dieses anerkannt werde. Als Körper sei der Mensch von den übrigen Tieren nicht unterschieden in Bezug auf die Beurteilung seiner Dieselbigkeit[6]); als Geist sei er nicht einfach Mensch zu nennen, sondern Person, ein Ausdruck der Gerichtssprache, welcher den Menschen nach der Seite bezeichne, nach welcher er als vernunftbegabt und zurechnungsfähig betrachtet werde[7]), und die Identität der Person beruhe lediglich auf dem Selbstbewufstsein. Das Selbstbewufstsein kann vom Denken nicht getrennt werden. Es macht dies aus, was man das Ich nennt, und die Identität

[1]) De Pass. an. III, CLII. Unum in nobis observo, quod justam causam nobis possit suppeditare nosmet ipsos existimandi, nempe legitimum usum liberi nostri arbitrii et imperium quod in nostras voluntates exercemus. Nam praeter solas actiones pendentes ex isto arbitrio nihil est, unde possimus cum ratione laudari vel vituperari, illudque nos quodammodo reddit Deo similes, nos nostri dominos faciendo.

[2]) l. c. III, CLVIII.

[3]) l. c. III, CLXI.

[4]) l. c. II, CXLVIII.

[5]) Locke (Ess. Conc. Hum. Underst. II, 27, 8) I presume it is not the idea of a thinking or rational being alone that makes the idea of a man in most people's sense, but of a body, so and so shaped, joined to it; and if that be the idea of a man, the same successive body not shifted all at once, must, as well as the same immaterial spirit, go to the making of the same man.

[6]) l. c. 6.

[7]) l. c. 26. Person, as I take it, is the name for this self. — It is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents capable of a law cet.

der Person reicht so weit, als im Selbstbewufstsein Erinnerung da ist an vergangene Gedanken und Handlungen[1]).

Leibniz ist anderer Ansicht. Er führt aus, dafs bei den Lebewesen, die von einem Geiste beseelt sind, es auch nur dieser Geist ist, welcher ihr Ich ausmacht, und durch den sie ihre Identität behaupten[2]). Der Körper, sagt er, befindet sich in fortwährender Veränderung, und nur durch die Fortdauer desselben Geistes bleibt ein Individuum dasselbe[3]). Auch sei das Selbstbewufstsein nicht mit dem Ich selber zu verwechseln, und die persönliche Identität werde auch nicht begrenzt durch die Erinnerung. Das Bewufstsein schweige ganz beim Vergessen, und die Erinnerung könne täuschen. Die reale und physische Identität beruhe nur auf dem Ich selbst als einer Realität und werde am sichersten durch dessen unmittelbar gegenwärtige Reflexion des Ichgefühls bewiesen[4]). Auf dem Selbstbewufstsein beruhe unsere moralisch-persönliche Identität, die aber nur die an dessen Inhalt erscheinende, nicht die wirkliche sei, welche jener zu Grunde liege. — Humes Ansichten über das Ich werden wir später mitteilen.

Wir wenden uns zu Kant, von dem wir für die vorliegende Betrachtung Fichte nicht trennen.

In Frankreich, England, Deutschland wollte man zu Kants

[1]) l. c. 9. Since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things: in this alone consists personal identity, i. e. the sameness of a rational being; and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it, than that action was done.

[2]) Leibn. (Nouv. Ess. Liv. II, XXVII. § 4) Quant aux Etres substantiels, quae uno spiritu continentur, comme parle un ancien jurisconsulte, c'est à dire qu'un certain esprit anime, on a raison de dire qu'elles demeurent parfaitement le même individu par cette ame ou cet esprit, qui fait le moi dans celles qui pensent.

[3]) l. c. (§ 6.) Le corps organisé n'est pas le même au-delà d'un moment; il n'est qu'équivalent; — l'identité d'une même Substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même ame.

[4]) l. c. (§ 9.) La consciosité ou le sentiment du moi prouve une identité morale ou personnelle. — Le soi fait l'identité réelle et physique, et l'apparence du soi, accompagnée de la vérité, y joint l'identité personnelle. Ainsi ne voulant point dire, que l'identité personnelle ne s'étend pas plus loin que le souvenir, je dirois encore moins que le soi ou l'identité physique en dépend. L'identité réelle et personnelle se prouve le plus certainement qu'il se peut en matière de fait, par la réflexion présente et immédiate.

Zeit vor allem «Aufklärung». Kant sagt[1]): «Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist der Wahlspruch der Aufklärung.» Die Menschen wünschen allerdings, aufgeklärt zu sein, aber rechter Ernst damit wird es nur dann, wenn sie sich bewufst werden, dafs wir nur in uns selbst dies finden können, was uns aufklärt. Dies ist es, was Kant seiner Zeit zum Bewufstsein brachte. Er hatte allmählich durch gewaltige Denkarbeit seinen Standpunkt errungen. Er vergleicht seinen Gedanken mit dem des Kopernikus[2]), der, um die Himmelsbewegungen zu erklären, das Sternenheer in Ruhe liefs, den Zuschauer aber drehte. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten. Man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dafs wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten. Er weist hin auf die Fortschritte der Naturwissenschaft, «sofern sie auf empirische Prinzipien gegründet ist», in der neueren Zeit. Diese stammten aus der Erkenntnis, «dafs die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt», «dafs sie also mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen müsse», «um demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäfs, dasjenige in ihr zu suchen, wovon sie für sich selbst nichts wissen würde[3])».

Im Jahre 1724 wurde Kant geboren, erst 1781 erschien die «Kritik der reinen Vernunft», das Werk, auf welchem vornehmlich die Bedeutung des Mannes beruht. Es kam ihm nicht wie eine Eingebung, es reifte in langer, geduldiger Arbeit heran. Damit soll nicht gesagt sein, dafs Kants reformatorisches Denken jener den ganzen Menschen ergreifenden Leidenschaft entbehrt hätte, wie wir sie bei Sokrates und Descartes bemerkten. «Er verhehlt gar nicht (Brief an M. Mendelssohn vom 8. April 1766), dafs er die aufgeblasene Anmafsung ganzer Bände voll metaphysischer Einsichten, so wie sie jetziger Zeit gangbar sind, mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse ansehe,» und spricht von der «verwünschten Fruchtbarkeit der erträumten Wissenschaft».

[1]) Kant «Beantwortung der Frage, was ist Aufklärung»?

[2]) Vorrede zur 2. Aufl. der Krit. d. r. Vern. S. XVI.

[3]) a. a. O. S. XIII.

Andererseits aber ist eine über die wissenschaftliche Besonnenheit hinausgehende Behutsamkeit bei Kant nicht zu verkennen. Es ist gewifs der Wahrheit gemäfs, wenn er (in demselben Briefe) mit Hinweis darauf, dafs er «das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten gelernt habe, was den Charakter zu corrumpiren pflegt», versichert: «niemals werde ich etwas sagen, was ich nicht denke», aber er bekennt doch auch: «er denke vieles mit der allerklärsten Überzeugung und zu seiner grofsen Zufriedenheit, was er niemals den Mut haben werde zu sagen». Man liest mit Achtung und Zustimmung, was Kant über die Art seines Arbeitens schreibt (an M. Herz, Brief 3): «Dafs vernünftige Einwürfe von mir nicht blofs von der Seite angesehen werden, wie sie zu widerlegen sein könnten, sondern dafs ich sie jederzeit beim Nachdenken unter meine Urteile webe und ihnen das Recht lasse, alle vorgefafsten Meinungen, die ich sonst beliebt hatte, über den Haufen zu werfen, das wissen Sie.» Aber auch dies liest sich gut, wie Descartes sich zu den Meinungen anderer stellte. Gassendi hatte ihn auf sehr bedeutende Denker hingewiesen, welche anderer Ansicht wären, als er, aber Descartes schreibt ihm, diese Auktoritäten kümmerten ihn gar nicht, seine Seele wisse gar nicht, ob jemals vor ihr schon Menschen gelebt hätten[1]). Descartes hatte mit einem zornigen Ruck die erlernte staubige Weisheit von sich abgeschüttelt; es blitzte in ihm auf; er liefs das Alte liegen, wie es lag; er fühlte sich der Wahrheit gewifs, war begeistert zu freier Betrachtung. Anders Kant. Kant trug lange Zeit im wesentlichen nur das vor, was Wolff und Wolffianer nach Leibniz gelehrt hatten, aber allerdings zeigte er sich auch damals schon als ein Mann von strenger Gewissenhaftigkeit des Denkens, als ein kritischer Geist, der geduldig alles durcharbeitete und prüfte, bevor er es gelten liefs. Daher kam er erst spät dazu, unterstützt auch durch das Studium Humes[2]), das »Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft systematisch zu ordnen», so dafs er sich «zu sagen erkühnt,

[1]) Desc. Resp. V in Medit. III, 1.

[2]) Proleg. zu jeder künftig. Metaphys. (Vorrede). «Ich gestehe frei: Die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben u. s. w.»

dafs nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden»[1]). Ein reichhaltiges, wenn auch nicht gerade übersichtlich geordnetes Inventarium bietet allerdings die Kritik der reinen Vernunft, durch welches der spekulative Gedanke sich stetig und sorgsam hindurchsteuert. Er steuert in derselben Richtung des Erkennens, nach welcher Sokrates und Descartes sich getrieben gefunden hatten. «Das Zeitalter, sagt Kant (a. a. O.), läfst sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten und fordert die Vernunft auf, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue (!) zu übernehmen.» Aber indem er nun das Selbstbewufstsein als die Quelle der Vorstellungsthätigkeit nachweist, verschleiert sich ihm die Macht der Thatsache, dafs der Mensch nicht Selbstbewufstsein ist, sondern dafs er es hat. Kant hat das Ich nicht als Ausgangspunkt seines spekulativen Denkens aufgestellt; um dies zu können, hätte er von dem lebendigen Gefühl des Ich ergriffen sein müssen, aber seinem reinen Vernunft-Denken bedeutete Ich nichts weiter als «ich denke»; und wenn er dann die Bestimmungen der reinen Vernunft in der praktischen zu real wirkenden steigert, bleibt uns die Realität des autonomen Willens unbewiesen, unser «intelligibler Charakter» neben dem empirischen unbegreiflich. Aber freilich hat Kant in viel weiterem Umfang als Descartes vom Menschen aus die Form unserer Weltauffassung zu bestimmen gesucht, er zeigte die von Descartes nur als Ausdehnung begriffene Welt der Wahrnehmung als abhängig von dem Geiste des Menschen. Fichte sprach dann aus, dafs überhaupt kein Sein Realität habe, aufser dem Ich.

Kant lehrte, dafs wir von den Dingen nur insoweit wissen, als die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit und die der Denkbestimmungen, in denen unser Verstand sich bewegt, sie uns zu eigen giebt, so dafs, was wir von Objekten aussagen können, nur von deren «Erscheinung» gilt, nicht von dem «Ding-an-sich». Er sagt nun[2]): «In der Theorie aller Gegenstände der Sinne, als blofser Erscheinungen, ist nichts, was befremdlich auf-

[1]) Kr. d. r. Vern. (Vorrede zur I. Aufl.)

[2]) Über die Preisfrage: «Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat». (Aus Kirchmann, S. 108.)

fallender ist, als dafs ich als der Gegenstand des inneren Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir selbst blofs als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin; und doch verstattet die Vorstellung der Zeit, als blofs formale innere Anschauung a priori, welche allem Erkenntnis meiner selbst zum Grunde liegt, keine andere Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des Selbstbewufstseins anzuerkennen.» Er erklärt dies dann näher: «Ich bin mir meiner selbst bewufst, ist ein Gedanke, der schon ein zwiefaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Wie es möglich sei, dafs ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, dafs es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird aber dadurch nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird, ist gleich anderen Gegenständen aufser mir, die Sache. — Von dem Ich in der ersteren Bedeutung (dem Subjekt der Apperception) dem logischen Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam, wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhärieren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte. — Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewufstsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig, worunter die Form der inneren Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung (apprehensio) der Art, wie das Subjekt dadurch affiziert wird, d. i. der Zeitbedingung gemäfs ist, indem das sinnliche Ich vom intellektuellen zur Aufnahme derselben ins Bewufstsein bestimmt wird. — Dafs dieses

so sei, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, dafs wir den inneren Sinn, zum Teil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit affizieren (denn Gedanken, als faktische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes), um ein Erkenntnis von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unserer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen dafs das logische Ich das Subjekt zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewufstsein, nicht als Receptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntnis seiner Natur fähig ist.»

Wir haben diese Stelle vollständig wiedergegeben, weil wir es für geeignet halten, Kants Ansicht vom Ich im Anschlufs an dieselbe zu entwickeln und zu besprechen. Es fragt sich zunächst, was wir unter dem «inneren Sinn» zu verstehen haben, durch welchen das «Ich» sich als blofse Erscheinung bekannt wird. Kant sagt[1]: «Der innere Sinn ist nicht die reine Apperception, ein Bewufstsein dessen, was der Mensch thut, denn dies gehört zum Denkungsvermögen, sondern was er leidet, wiefern er durch sein eigenes Gedankenspiel affiziert wird. Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältnis der Vorstellungen in der Zeit (sowie sie darin zugleich oder nacheinander sind), zum Grunde. Die Wahrnehmungen desselben und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte (wahre oder scheinbare) innere Erfahrung ist nicht blofs anthropologisch, wo man nämlich davon absieht, ob der Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern psychologisch, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt, und das Gemüt, welches als ein blofses Vermögen, zu empfinden und zu denken, vorgestellt ist, als besondere, im Menschen wohnende Substanz angesehen wird. — Da giebt es alsdann nur einen inneren Sinn; weil es nicht verschiedene Organe sind, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet, und man könnte sagen, die Seele ist das Organ des inneren Sinnes, von dem nun gesagt wird, dafs er auch Täuschungen unterworfen ist.» (Einbildungen, Illusionen, Schwärmerei u. s. w.)

[1]) Anthropologie in pragm. Hinsicht. (§ 22.)

An anderer Stelle[1]) unterscheidet Kant «die Wörter innerer Sinn und Apperception» dahin, dafs «der erstere ein psychologisches (angewandtes), die zweite aber ein logisches (reines) Bewufstsein anzeigen soll», fafst also den inneren Sinn als eine Art des Bewufstseins[2]).

Kant hätte besser gethan, es überhaupt dabei bewenden zu lassen. Ausdrücke, wie innere Wahrnehmung, innere Erfahrung, innerer Sinn sind Übertragungen und führen leicht zu unberechtigter Ausdehnung ihrer Bedeutung, indem man sich von der Analogie mit den äufseren Wahrnehmungen, Erfahrungen, Sinnesempfindungen leiten läfst[3]). Jedenfalls hat die Bezeichnung eines Bewufstseins als des inneren «Sinnes» zu der wunderlichen Lehre Kants beigetragen, dafs (a. a. O.) wir durch denselben «uns nur erkennen können, wie wir uns erscheinen, weil Auffassung (apprehensio) der Eindrücke des inneren Sinnes eine formale Bedingung der inneren Anschauung des Subjekts, nämlich die Zeit, voraussetzt, welche kein Verstandesbegriff ist und also blofs als subjektive Bedingung gilt, wie nach der Beschaffenheit der menschlichen Seele uns innere Empfindungen gegeben werden, also diese uns nicht, wie das Objekt an sich ist, zu erkennen giebt».

Es hat seinen guten Sinn, wenn gesagt wird, dafs wir die Vorstellungen, welche durch innere oder äufsere Wahrnehmung angeregt werden, nur nach der Beschaffenheit unserer Empfindungsorgane bilden, also nichts davon wissen, wie die Dinge an sich sind. Denn die Sinnesorgane vermitteln uns erst diese Wahrnehmungen, und zwischen den Empfindungen und den Vorgängen oder Dingen, die uns anregen, besteht keine Ähnlichkeit, nur ein bestimmtes Verhältnis. Wie aber «die Beschaffenheit der

[1]) Anthropol. § 7. Anm.

[2]) Bestimmter noch heifst es (a. a. O. § 4. Anm.): «Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird — die Reflexion, — die Empfänglichkeit (Receptivität), wodurch eine Wahrnehmung (perceptio), d. i. empirische Anschauung möglich wird — die Apprehension, — beide Akte aber mit Bewufstsein vorstellen, so kann das Bewufstsein seiner selbst (apperceptio) in das der Reflexion und das der Apprehension eingeteilt werden. Das erstere ist ein Bewufstsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieses die empirische Apperception». —

[3]) Dafs Kant den «inneren Sinn» nach Analogie der «äufseren Sinne» aufstellt, sieht man z. B. Kr. d. r. V. I. Aufl. S. 357; 385 ff. — Kr. d. r. V. II. Aufl. S. 333 ff.

menschlichen Seele» diese Erscheinungen [1]), die ja schon vergeistigt und vermenschlicht als Vorgestelltes, Begehrtes in uns sind, weiter zu Erscheinungen von Erscheinungen machen könnte, oder Gefühlsakte z. B. den der Freude, die ja selbst Beschaffenheiten der Seele sind, obwohl durch die Thätigkeit des Nervensystems an dieselbe vermittelt, umgestalten zu Erscheinungen, läfst sich nicht verstehen. Vorstellungen von «inneren Empfindungen» sind sonst gar nicht vorhanden, als eben für das Bewufstsein, und zwar so, wie sich die Seele ihrer unmittelbar, d. h. ohne einen «Sinn» bewufst ist. Wie sollten sie Erscheinungen sein von Dingen an sich, da sie ja hervorgebracht werden von der Seele? — So eben, wie sie erscheinen im Bewufstsein, so sind sie im Bewufstsein. Ändert denn überhaupt ein Bewufstsein, also ein Wissen um etwas, dieses Etwas durch sein Wissen, wenn es doch unmittelbar von ihm weifs, etwa, wie der äufsere Sinn, wenn ihm Farben, Schälle u. s. w. erscheinen? — Der «innere Sinn», sagt Kant, «schaut unter der formalen Bedingung der Zeit an», und dadurch soll er ändern. Aber wirkte denn nicht schon die «innere Empfindung», welche jenes Etwas dem Bewufstsein vermittelte, unter derselben Bedingung? —

Es ist ja überhaupt eine ungerechtfertigte Trennung von Receptivität und Spontaneität der Seele, wenn diese bei der «empirischen Anschauung» als lediglich receptiv betrachtet wird. Kant lehrt[2]): «Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subjekt affiziert wird (dieses mag sich nun selbst affizieren oder von einem Objekt affiziert werden), gehören zum sinnlichen, diejenigen aber, welche ein blofses Thun (das Denken) enthalten, zum intellektuellen Erkenntnisvermögen. — Jenes hat den Charakter der Passivität des inneren Sinnes der Empfindungen, dieses der Spontaneität der Apperception.» Kant hat dabei übersehen, dafs die Seele, wenn auch unbewufst, doch wirkt, wenn sie empfindet, dafs

[1]) Kr. d. r. V. I. Aufl. S. 357, 358 werden als solche Erscheinungen, die «vor den inneren Sinn gehören», genannt: Gedanken, Bewufstsein, Begierden, Gefühl, Neigung, Entschliefsung, Vorstellungen, Willen, und S. 99 heifst es: «Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einflufs äufserer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt sind, sie mögen a priori oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein, so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch — der Zeit unterworfen.» —

[2]) Anthrop. § 7.

der Sinnesvorgang nur Veranlassung ist zu dieser Rückwirkung; dafs überhaupt nur dasjenige von uns recipiert wird, was wir acceptieren, auf was wir merken, um so vollständiger, je mehr wir uns spannen; und dafs andererseits wir imstande sind, uns, wenn wir wollen, den Reizen, die auf uns wirken könnten, zu entziehen.

Dies ist der Hauptpunkt, in welchem Kants Behutsamkeit irrte, dafs er das unbewufst erfolgende Wirken der Seele als ein von dem bewufsten getrenntes hinstellte, dafs er annahm, die Spontaneität des Ich sei gar nicht vorhanden, wenn sie in der Lage sei, als Rückwirkung zu wirken, obwohl er doch die Identität des Ich anerkannte. Er sagt [1]): «Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüts (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewufst ist, noch sagen könne: er sei ebenderselbe (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewufst sein, dafs er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subjekt vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach» [2]).

Kants Irrtum entsprang aus einem anderen. Er leitete sein «zwiefaches Ich» aus dem Gedanken ab, der es enthalte, «ich bin mir meiner bewufst» (vgl. oben S. 114), in welchem das Ich sich selber zum «Gegenstand» würde, zu einer «Sache», was «schlechterdings zu erklären unmöglich sei». Allerdings wäre es unerklärlich, wenn wirklich dies Subjekt Ich zum Objekt würde, denn Ich ist eben immer Subjekt. Allerdings ist der Inhalt des Bewufstseins immer als Objekt zu denken, da er ja unserem Wissen Gegenstand wurde, also ein Vorgestelltes, Gedachtes; und so würde auch das Ich als Bewufstseinsinhalt uns

[1]) A. a. O. § 4, Anm.

[2]) Die Einschränkung dieser Bewufstseinsidentität bei Kant: «In dem Standpunkt eines Fremden — können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein blofser Gedanke) nicht ebensowohl fliefse als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinander gekettet werden» (Kr. d. r. Vern. I. Aufl. S. 364) ist nur hypothetisch ausgesprochen, aber es klingt doch auch wie Zweifel, wenn er (a. a. O. S. 381) die Identität mit den Worten einräumt: «In dem, was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes, aufser etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat.» —

zum Objekt werden, wenn es Vorstellung wäre. Dies aber ist es eben nicht, wie Kant unrichtig annahm, und so ist dasjenige Ich im Bewufstsein, welches ich weifs, überhaupt ein anderes (nämlich ein mythisch vorgestelltes), als das Ich, von dem als Subjekt die Rede ist. —

Kant nennt (vgl. oben S. 114) das Ich als Subjekt eine «Vorstellung a priori»[1]). Der Zusatz «a priori» zu einer «Vorstellung» ist sehr bedenklich, und Kant hat auch an anderer Stelle die richtige Bezeichnung. Er sagt[2]): «Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von anderen Dingen gebraucht werden können oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht.» Er bezeichnet gut den Übergang von dem unbewufst wirkenden Ich zu dessen Aufnahme ins Bewufstsein beim Kinde, wenn «es anfängt, durch Ich zu reden», mit den Worten: «Vorher fühlte es blofs sich selbst, jetzt denkt es sich selbst.»[3]) Das Ich als Subjekt kann als solches deshalb nicht Vorstellung also nicht Objekt sein, weil es, wie Kant sagt, «kein Mannigfaltiges in sich hält, in allen Urteilen immer ein und dasselbe, also blofs dies Förmliche des Bewufstseins ist»[4]). Allerdings hindert nichts, dafs, indem ich mir des Ich als Subjekt im Ichgefühl bewufst werde, ich dann es auch vorstelle, wie ich es fühle, als Ausgangspunkt meines Wirkens, als ein Verursachendes, als dies, was u. a. nach Kants Ausdruck bedeutet: «Ich denke[5]).« Es wird dies geschehen, wenn ich Anlafs nehme, auf dies Ichgefühl besonders zu merken, zu betonen, dafs das Ich da sei, dafs ich von ihm weifs. So geschieht es z. B. in dem Beispiel, von dem Kant (vgl. oben S. 114) ausgeht: «Ich bin mir meiner selbst bewufst[6]).»

1) In der oben (S. 118) angeführten Stelle der Kr. d. r. V. wird Ich ein «Gedanke» genannt. «Leere Vorstellung Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dafs sie ein Begriff ist, sondern ein blofses Bewufstsein, das alle Begriffe begleitet.» Kr. d. r. V. II. Aufl. S. 404.

2) Prolegom. S. 136. Anm.

3) Anthropol. § 1.

4) A. a. O. § 7. Anm.

5) Krit. d. r. Vern. (2. Aufl. S. 400 ff.)

6) Kant unterscheidet (Krit. d. Urteilskr. I. § 3) das Wort «Empfindung als objektive Vorstellung der Sinne» vom «Gefühl» als der «subjektiven

Dafs Kant nicht bemerkte, wie in dem «meiner selbst» das Ich nur dadurch Objekt wird, dafs ich es vorstelle, so dafs es das gegebene Ich als Subjekt nicht mehr ist, lag eben an seiner Zerreifsung des Bewufstseins durch Aufstellung des «inneren Sinnes». Er sagt[1]), «das Materielle der inneren Erfahrung» «enthalte» das Ich (des inneren Sinnes) und so wird dieses Ich zugleich mit dem Angeschauten zu einer Vorstellung. Aber mit diesem Materiellen z. B. der Freude, des Schmerzes u. s. w. ist das Ich doch immer nur als Subjekt verbunden. Die Sprache drückt allerdings zuweilen auch dieses Beziehen, diese Verbindung durch den Objektskasus aus. Wenn ich aber sage: «ich freue mich», so ist «mich» kein Objekt, welches von mir gefreut wird. Das reflexive Verbum deutet nur auf das Wesen des Ich hin, welches in seinem Wirken bei Sich ist, aus ihm zu Sich zurückkehrt. Man sagt auch ebenso ohne diese Andeutung der Zurückbeziehung: ich bin erfreut, laetor und gaudeo, *ἥδομαι* und *χαίρω*. —

Lassen wir also das Ich des «inneren Sinnes» als ein besonderes zunächst beiseite[2]), so bleibt das logische Subjekt Ich, «anzeigend das Ich, wie es an sich ist» (vgl. oben S. 115) als «keiner Erkenntnis fähig», als «blofses Förmliche des Bewufstseins» (vgl. oben S. 119). — Man hat hiermit die späteste Feststellung von Kants Ansicht über das Ich, da die Beantwortung der Preisaufgabe über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz nach 1791 geschrieben ist, und die Anthropologie 1798 erschien; während die Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1781 datiert, die Prolegomena von 1783, die Metaphysik der Sitten von 1785, die Kritik der praktischen Vernunft von 1788. — Wir übergehen daher, indem wir aus den früheren Schriften Kants berichten, vieles, was durch die spätere Fassung schon einen bestimmteren Ausdruck erhalten hat.

Es fragt sich, ob und wie das Ich als Subjekt, wie wir uns seiner bewufst sind, die unbedingte Einheit der Bedingungen sei,

Empfindung», und sagt, dafs das Gefühl «subjektiv bleiben mufs und schlechterdings keine Vorstellung ausmachen kann». Dies ist so, aber wenn auch Gefühl nicht an sich schon Vorstellung ist, so wird es doch dann zu einer solchen, wenn wir von ihm sprechen, es uns objektiv vorstellen.

[1]) Anthrop. § 7. Anm.

[2]) Wir haben über Kants «inneren Sinn» mit Bezug auf Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 153 ff. («Transscend. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe») noch später zu sprechen.

unter denen wir vorstellen und denken. In dem Selbstbewufstsein ist uns das Ich als ein einzelnes, welches in allen bewufsten Seelenakten als dasselbe auftritt, gegeben, als eine Einheit also, welche sich als Identität ihrer selbst in allem Wechsel des Bewufstseinsinhalts behauptet. Ist uns nun hiermit eine Erkenntnis über das Wesen des Ich gegeben? — Kant verneint dies. —

«Es giebt Vernunftschlüsse, sagt er[1]), — vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schliefsen, wovon wir doch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objektive Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie ihrer Veranlassung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind.» «Schliefse ich so von dem transscendentalen Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe» — «so nenne ich dies einen transscendentalen Paralogismus.»

Zu den transscendentalen Begriffen gehört «der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteil «Ich denke»[2]). Er ist das Vehikel aller Begriffe überhaupt — und dient nur dazu, alles Denken als zum Bewufstsein gehörig aufzuführen.» Durch ihn unterscheidet man «zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heifse Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äufserer Sinne ist, heifst Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck Ich als ein denkendes Wesen schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heifsen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung — aus diesem Begriff «Ich», sofern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.» «Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art — wir haben an ihr eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze «Ich denke» erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier — der Natur einer Transscendentalphilosophie gemäfs — untersuchen können.

1) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 397.

2) A. a. O. S. 399 ff.

Man darf sich nicht daran stofsen, dafs ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbaut wird, niemals rein, sondern zum Teil auf ein empirisches Prinzipium gegründet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter als die blofse Apperception «Ich denke», welche sogar alle transscendentalen Begriffe möglich macht, in welchen es heifst: Ich denke die Substanz, die Ursache u. s. w. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne dafs irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern mufs als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist.» — «Ich denke» ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, dafs dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anderes als transscendentale Prädikate desselben enthalten könne, weil das mindeste empirische Prädikat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben würde.»

Kant giebt nun als «Topik der rationalen Seelenlehre» an: «1. die Seele ist Substanz, 2. ihrer Qualität nach einfach, 3. den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch identisch, d. i. Einheit (nicht Vielheit), 4. im Verhältnis zu möglichen Gegenständen im Raume». Als Substanz komme ihr: Immaterialität zu, als einfacher Substanz: Inkorruptibilität, als identischer intellektueller Substanz: Personalität, in diesen Beziehungen zusammengenommen: Spiritualität; endlich «giebt das Verhältnis zu den Gegenständen im Raume das Commercium mit Körpern; mithin stellt sie die denkende Substanz als das Prinzipium des Lebens in der Materie, d. i. sie als Seele (anima) und als den Grund der Animalität vor; diese durch die Spiritualität eingeschränkt: Immortalität»[1].

[1]) «In Darlegung der Schlüsse der rationalen Psychologie scheint Kant sich an die Form zunächst angeschlossen zu haben, welche dieselben bei Knutzen, von der immat. Natur der Seele, bei Reimarus, die vornehmsten Wahrh. d. nat. Rel., und bei Mendelssohn, Phädon, trugen,» sagt Ueberweg, Grundr. d. Gesch. d. Phil., T. III, 6. Aufl., S. 244.

Kant bestreitet nun, dafs diese Sätze über «die Natur unseres denkenden Wesens» aus unserem Wissen von der Sache sich erschliefsen lassen, da diesem nichts anderes zu Grunde liegt[1]), «als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dafs sie ein Begriff sei, sondern ein blofses Bewufstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewufstsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dafs ich dadurch etwas denke». Kant bestreitet nun, dafs wir aus dieser «Beschaffenheit unseres Subjekts» also aus einem «empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmafsen können, nämlich dafs alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewufstseins es an mir aussagt». Er führt dann, kürzer in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V., ausführlich in der ersten[2]), den Beweis, dafs die 4 von der rationalen Seelenlehre aufgestellten Sätze über unser Erkennen hinausgehen. Die zweite Auflage zeigt, «wie die logische Erörterung des Denkens fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten wird». Denn 1. Ich ist zwar im Denken immer Subjekt, daraus folgt aber nicht, dafs es als Objekt für sich bestehe oder Substanz ist; 2. Ich ist auch im Denken immer ein Singular, also logisch einfach, aber hieraus folgt nicht, dafs das denkende Ich eine einfache Substanz ist; 3. der Identität des Ich bin ich mir bei allem Vorstellen bewufst, aber dies bedeutet nicht die Identität der Person in allem Wechsel der Zustände; 4. in meinem Denken unterscheidet sich mein Ich von allen anderen Dingen, auch von meinem Körper, aber daraus folgt nicht, dafs ich blofs

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 404.
[2]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 407—413; 1. Aufl. S. 348—380.

als denkendes Wesen existieren könne. Wir geben hierzu einige Zusätze aus der ersten Auflage. Zu I: Es mag also die Seele eine «Substanz in der Idee» genannt werden, nicht aber «Substanz in der Realität». Zu II: Der Satz «ich bin einfach» wird nicht erst von uns erschlossen, sondern ist «unmittelbarer Ausdruck der Apperception»; er bedeutet nur, dafs «Ich nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse», «dirigiert nur das Verbum in Ansehung einer Person». Es kann also hieraus nicht gefolgert werden, dafs die Seele nicht körperlich sei, denn obwohl sie keine Erscheinung im Raume ist, könnte doch das Etwas, welches den äufseren Erscheinungen zum Grunde liegt — das Intelligibele, Nooumenon, der transscendentale Gegenstand — zugleich auch das Subjekt der Gedanken sein. Dies Etwas ist vielleicht einfach und denkend und nur durch die «Art, wie es unsere Sinne affiziert, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringend». Zu III: Die Identität des Bewufstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten ist nur eine formale Bedingung des Zusammenhangs meiner Gedanken, beweist also nicht «die numerische Identität meines Subjekts», da auch, wenn dieses wechselte, der Gedanke von dem einen Subjekt dem folgenden überliefert werden könnte, und «das Ich (ein blofser Gedanke) dann ebenso wohl fliefsen würde, als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinander gekettet werden». Der Begriff der Persönlichkeit als der Einheit des Subjekts, der auch in praktischer Beziehung von Wichtigkeit, wird dadurch nicht aufgehoben, dafs sich eine weitere Erkenntnis aus ihm nicht ableiten läfst. Zu IV: Kant prüft vornehmlich die Berechtigung des problematischen Idealismus von Descartes, führt aber dadurch zu weit ab, und hat in der zweiten Auflage diese Ausführung weggelassen. Dort hat er dann einen besonderen Abschnitt als «Widerlegung des Idealismus» (S. 274) eingerückt, «dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle sei».

Er bemerkt näher zur Sache (S. 402), dafs «das denkende Ich (Seele) — als das Korrelatum alles Daseins, aus welchem alles andere Dasein geschlossen werden mufs, vorstellt», also sich erkennt (S. 404) als «die unbedingte Einheit des Daseins im Raume, d. i. nicht als das Bewufstsein mehrerer Dinge aufser ihr, sondern nur des Daseins ihrer selbst, anderer Dinge aber blofs als ihrer Vorstellungen». — Darüber, wie die Gemein-

schaft der Seele mit einem Körper möglich sei, wie die Seele vor und in der Geburt des Menschen mit dem Körper in Gemeinschaft stehe, ob sie endlich unsterblich sei, kann aus spekulativen Prinzipien nicht geurteilt werden.

In der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. (S. 423 fg.) wird dann noch darauf hingewiesen, dafs, wenn die spekulative Philosophie in Bezug auf die rationale Seelenlehre ihr Unvermögen zu bekennen hat, damit doch auch zugleich allen Gegnern der von ihr aufgestellten Sätze die Befugnis genommen ist, über dieselben zu urteilen. Die Notwendigkeit, ein künftiges Leben anzunehmen, beruhe auf «Grundsätzen des mit dem spekulativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauchs». Die Beweise für die Unsterblichkeit gewinnen gerade «durch Abstellung der dogmatischen Anmafsungen (der Spekulation) an Klarheit und ungekünstelter Überzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigentümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist, versetzen». «Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es notwendig zum Grundsatze annehmen mufs, dafs kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportioniertes, mithin Unzweckmäfsiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urteilen, müfste der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf sein, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen — vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vorteil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, dafs das letztere sogar das blofse Bewufstsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung bei Ermangelung aller Vorteile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm, über alles hochschätzen lehrt, und er sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt mit Verzichtthuung auf viele Vorteile zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen». — Zur Erklärung der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper bemerkt Kant, dafs «das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht (der Seele) so ungleichartig nicht sein dürfte», dafs also die Ungleichartigkeit der Seele und der sinnlichen Welt, welche die Schwierigkeit der Erklärung ausmacht, vielleicht gar nicht besteht.

Am Schlufs des Abschnitts wird bemerkt, dafs in dem Satze «Ich denke» «das Denken für sich — lauter Spontaneität, — das Subjekt des Bewufstseins keineswegs als Erscheinung darstellt»; «ich denke mich nur, wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere». «Ich stelle mich nur vor als Subjekt der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens». «Im Bewufstsein meiner selbst beim blofsen Denken bin ich das Wesen selbst». — Wenn aber der Satz «Ich denke» so viel sagen soll als «Ich existiere denkend», so bestimmt er das Subjekt, welches dann zugleich Objekt ist, in Ansehung der Existenz. Dazu reicht jedoch die blofse Spontaneität des Denkens nicht aus; es müfste das Denken auf eine empirische Anschauung des Subjekts angewandt werden, welches aber unmöglich ist, weil diese nur Erscheinungen zeigt. Nun könnte aber «in gewissen a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs sich Veranlassung finden, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen. Dadurch würde sich eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, dafs im Bewufstsein unseres Daseins a priori etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens (des Vermögens der «Offenbarung des moralischen Gesetzes im Bewufstsein») in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen dienen kann».

Die hiermit angekündigte weitere Erkenntnis vom Sein und Wesen des Ich verfolgen wir wiederum in der Weise, dafs wir (vgl. oben S. 120) vornehmlich die spätesten Ausführungen Kants (in der Kr. d. pr. Vern. und in der Grundl. zur Metaphysik der Sitten) so viel wie möglich mit dessen eigenen Worten mitteilen, obwohl mit Rücksicht auf die Kr. d. r. V. — Die Freiheit unseres Willens, lehrt Kant[1]), läfst sich nicht, wie jedes andere Naturvermögen, nach empirischen Prinzipien erklären. «Denn in jedem Zeitpunkte stehe ich immer unter der Not-

[1]) Kr. d. pr. Vern. (Abschnitt: Kritische Beleuchtung der Analytik d. r. p. Vern.)

wendigkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu sein, was nicht in meiner Gewalt ist, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Kausalität also niemals Freiheit.» «Will man also die Freiheit (für uns) retten, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der Naturnotwendigkeit, blofs der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen als Dinge an sich selbst beizulegen.» Eine blofs »psychologische Freiheit», dadurch bewirkt, «dafs der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt», würde wahre «transscendentale Freiheit» nicht sein, «ohne welche kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung — möglich ist». — Sofern also das handelnde Subjekt Erscheinung ist, steht es unter der Naturnotwendigkeit, aber «ebendasselbe Subjekt ist sich andererseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewufst, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, und sich selbst nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt. In diesem seinen Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem inneren Sinne gemäfs wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihefolge seiner Existenz als Sinneswesen, ist im Bewufstsein seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, dafs es sie hätte unterlassen können.» — «Hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein[1].»

[1]) Kant führt die Betrachtung über das Gewissen weiter aus in der «Metaphysik der Sitten» (2. Teil: Tugendlehre. S. 284 ed. v. Kirchmann), wo erörtert wird, wie «sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen anderen als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken mufs», «eine idealische Person, welche die Vernunft sich selbst schafft». Und so «wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen».

Kant verweist weiter auf die Reue in der Erinnerung an früher Begangenes, welche sonst nutzlos und ungereimt sein würde. «Wären wir einer intellektuellen Anschauung des Subjekts fähig, so würden wir inne werden, dafs die ganze Kette der Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läfst. — In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird.»

Nun mufs allerdings angenommen werden, «Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz». «Wären also die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht blofse Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein.» Kant lehrt aber (in der Kr. d. r. Vern.) «die Idealität der Zeit und des Raumes», und «wenn also die Existenz in der Zeit eine blofse sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie als Dinge an sich selbst nicht angeht, so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst»; die insofern «als Noumenen zu betrachten sind». «So, wie es also ein Widerspruch wäre zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch zu sagen, er sei als Schöpfer Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist.»

Kant bemerkt selbst, dafs seine «Auflösung dieser Schwierigkeit doch viel Schweres in sich hat und einer hellen Darstellung kaum empfänglich ist». — An anderer Stelle führt er aus[1]): «ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein

[1]) «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (ed. v. Kirchmann.) S. 76 u. Anm. —

Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.» Kant läfst es «unausgemacht», ob «er sich verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen», und befreit sich also auf diesem Wege «von der Last, die die Theorie drückt».

Die von «der Freiheit unzertrennlichen Gesetze» leitet Kant aus dem Begriff derselben ab[1]). Er fafst den Willen als eine Art der Kausalität vernünftiger Wesen, und nennt «Freiheit diejenige Beschaffenheit dieser Kausalität, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann», während «Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen ist, durch den Einflufs fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden». Da nun jede Kausalität das Gesetz von Ursache und Folge enthält, so kann auch die Freiheit nicht «gesetzlos» sein, sondern ist «eine Kausalität von unwandelbaren Gesetzen besonderer Art». Die Kausalität der Naturnotwendigkeit ist «Heteronomie der wirkenden Ursachen, die der Freiheit Autonomie, so dafs der Wille sich selbst Gesetz ist». Hiermit ist für den Willen «das Prinzip bezeichnet, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei». Jedes vernünftige Wesen hat an seiner Vernunft diese Kausalität in Ansehung seiner Objekte[2]), und «sieht sich selbst an als frei».

Kant ist in seiner theoretischen Philosophie eben auch nur zu den hier mitgeteilten Ergebnissen der praktischen gelangt. In der «Kritik der reinen Vernunft» wird gezeigt, dafs wir zu einem Erkennen des Unbedingten nicht kommen können, weil die Kategorieen unseres Denkens nur für das Bedingte gelten, welches wir vorstellen. Wagt man also auf Grund unserer Ideen vom Unbedingten Behauptungen über das Unbedingte, so gerät das Denken in Widerspruch mit sich selbst, und es zeigen sich Antinomieen, da das Entgegengesetzte solcher Behauptungen mit gleichem Rechte verfochten werden kann. So giebt Kant[3])

[1]) A. a. O. S. 74 ff.
[2]) A. a. O. S. 77.
[3]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 472 ff.

(«der Antinomie der reinen Vernunft dritter Widerstreit der transscendentalen Ideen») als Behauptung: «Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig»; und als Gegenbehauptung: «Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.» Wir übergehen die Beweise, welche Kant für beide Behauptungen folgen läfst, und teilen nur mit, wie er die Willensfreiheit mit der Naturnotwendigkeit verträglich zeigt[1]. «Zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt» ist die Annahme «der Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit erforderlich, indessen dafs man alle nachfolgenden Zustände für eine Abfolge nach blofsen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln». Es ist natürlich dann nur von einem «komparativ ersten Anfang» die Rede, nicht von einem «absolut ersten», von einem «Anfang der Kausalität nach, nicht der Zeit nach». Meine «Entschliefsung und That liegt nicht in der Abfolge blofser Naturwirkungen, und ist nicht blofs eine Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben in Ansehung dieses Ereignisses ganz auf, das zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden mufs». — Man thut also der Naturnotwendigkeit[2] «nicht den mindesten Abbruch, — wenn man annimmt, dafs unter den Naturursachen es auch solche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blofsen Gründen des Verstandes beruht, so doch, dafs die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Ge-

[1]) A. a. O. S. 476 ff.

[2]) A. a. O. S. 573.

setzen der empirischen Kausalität gemäfs sei. Denn auf diese Art würde das handelnde Subjekt als causa phaenomenon mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit — verkettet sein, und nur das noumenon dieses Subjekts (mit aller Kausalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die — als blofs intelligibel müfsten angesehen werden». Die Handlung könnte so «aus ihrer Ursache nach Naturgesetzen vollkommen erklärt» und der «intelligible Charakter, der ihre transscendentale Ursache ist, gänzlich als unbekannt» übergangen werden, «aufser sofern er durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird». Dafs aber unsere «Vernunft Kausalität habe» — ist aus den praktischen Imperativen in uns klar, aus dem «Sollen, welches eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen ausdrückt, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt[1])». Warum der intelligible Charakter diesen «empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe», können wir freilich nicht ermessen[2]). — Wenn also auch die «Wirklichkeit der Freiheit» noch nicht als erwiesen gelten kann, so ist doch gezeigt worden, dafs unsere Willensfreiheit dem Gesetze der Naturnotwendigkeit nicht widerstreitet[3]).

Wir blicken zurück, um die Übersicht nicht zu verlieren.

Kants Lehre vom Ich zeigte uns dasselbe als ein zwiefaches, als ein sinnliches und als ein intellektuelles, in dem Verhältnis, dafs jenes von diesem zur Aufnahme der Wahrnehmungen ins Bewufstsein bestimmt wird (vgl. oben S. 114), jenes das Ich des Objekts, welches von mir angeschaut wird, dieses das Ich des Subjekts, das Ich an sich, welches denkt und anschaut, wodurch indessen eine doppelte Persönlichkeit nicht gesetzt werden soll, sondern nur ein zwiefacher Standpunkt der Betrachtung festgehalten wird. Es liegt aber dieser Unterscheidung nichts anderes zu Grunde, als die Unterscheidung des Ich von dem Inhalt des Bewufstseins, und wir sahen, dafs so wenig eine besondere Abteilung des Bewufstseins als ein «innerer Sinn», wie ein besonderes «Ich des inneren Sinnes» aufzustellen ist.

Wir haben sodann mitgeteilt, was Kant in theoretischer Hinsicht über das intellektuelle Ich lehrt. Seine Ansicht läfst sich kurz dahin zusammenfassen, dafs eine rationale Seelenlehre

1) A. a. O. S. 575.
2) A. a. O. S. 585.
3) A. a. O. S. 586.

aufser dem Satze «Ich denke», welcher nicht als empirische Erkenntnis zu betrachten ist, sondern als eine Erkenntnis des Empirischen, nichts von dem Wesen des intellektuellen Ich auszusagen berechtigt ist, und dafs die Wirklichkeit desselben in einer intelligibeln Welt sich nur durch das uns bestimmende Soll des moralischen Gesetzes in uns gesichert findet.

Wir gaben zuletzt an, wie Kant sich auf die «praktische Vernunft» stützt, um aus diesem moralischen Gesetz für den intelligibeln Charakter des Menschen die Willensfreiheit zu retten. Er bestimmt den Begriff dieser Freiheit negativ dahin[1]), dafs sie die «Unabhängigkeit (des Willens) von empirischen Bedingungen» bedeutet, und positiv so, dafs sie ein Vermögen ist, «eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so dafs in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung über sich keine der Zeit nach vorhergehenden Bedingungen verstattet, indessen dafs doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann». Die Freiheit ist also die Kausalität des intellektuellen Ich, des Ich an sich. — Bei dieser Betrachtung des intellektuellen Ich in praktischer Beziehung stellt sich dann wieder das empirische Ich neben oder unter das intellektuelle, da es an den Handlungen erscheint, sofern sie nach der Notwendigkeit der Naturgesetze sich vollziehen. Danach bleibt als Ergebnis, dafs der Mensch «notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich das Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die blofse Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewufstsein gelangt), sich zur intellektuellen Welt zählen mufs, die er doch nicht weiter kennt». Diese «reine Selbstthätigkeit» in ihm ist «die Vernunft, welche darin über den Verstand erhoben ist», dafs sie «unter dem Namen der Ideen eine reine Spontaneität zeigt, welche weit über alles hinausgeht, was Sinnlichkeit dem Verstande liefert». —

Stellt man nun die Frage, ob Kant das Ich als eine

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 582.

reale, einheitliche Wesenheit auffasse, so kann sie weder bestimmt bejaht noch verneint werden. Er glaubt, zwei Iche annehmen zu müssen, das denkende als Person, das angeschaute als Sache. Von dem ersteren erkennt er schlechterdings nichts, von letzterem nur, wie es an den Vorstellungen erscheint, nimmt zwar an, dafs beide der Materie nach dasselbe sind, hält es aber für unmöglich, dies zu erklären (vgl. oben S. 118). Für Kants Denken ist das Ich eine Vorstellung, ein blofses Bewufstsein, nichts, als die Apperception: Ich denke, eben weil er selbst es nur denkt. Kant kommt zur Betrachtung seines Ich auf dem Wege des Untersuchens. Das lebendige Ich, welches er in sich fühlt, wehrt er als ein unwissenschaftliches, das Erkennen störendes, von sich ab. So untersucht er nicht dieses Ich, sondern die Vorstellung vom Ich, welche er sich macht; der denkende Kant wagt sich nicht heran an das einzige Sein, die einzige Realität, welche ihm gegeben ist, weil sie ihm ein An-Sich ist, welches er selbst erdacht hat. Zuweilen freilich drängt sich ihm das empirisch Gegebene ein in den gezogenen Gedankenkreis und erinnert ihn, dafs er am Ich das «Gefühl seines Daseins» habe (vgl. oben S. 119), aber freilich ist für ihn ein Gefühl wissenschaftlich nicht zu verwerten, und wenn es ihm gar so ist, als kündige sich das Ich an nicht blofs als «ich denke», sondern als «Grund des Denkens», als das «Wesen selbst», so wird diese Empfindung damit zur Ruhe verwiesen, es werde dies nur so vorgestellt (vgl. oben S. 126). Es ist also nach Kant unbeweisbar, dafs Ich Substanz sei; man möge es «Substanz in der Idee» nennen, nicht aber in der «Realität» (vgl. oben S. 124); von dem Ich oder Er oder Es, kurz von dem X, welches denkt, haben wir «abgesondert nicht den mindesten Begriff» (vgl. oben S. 123). Die Stellung Kants zur Sache tritt am klarsten hervor an der schon erwähnten Stelle, wo er sich mit dem «in der unmittelbaren Anschauung», «wie es scheint», gegebenen Ich auseinandersetzt[1]). — Er führt aus, dafs, wenn wir von irgend welcher Substanz alle Accidenzen (als Prädikate) absondern, dann das eigentliche «Substantiale» uns als unbekannt zurückbleibt, «als eine blofse Idee». Dies liegt an der «spezifischen Natur unseres Verstandes, nach welcher wir alles diskursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädikate denken, wozu also das ab-

[1]) Prolegomena S. 135 ff. (§ 46--48).

solute Subjekt jederzeit fehlen mufs». «Nun scheint es, als ob wir in dem Bewufstsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subjekt und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines anderen Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt nicht blofs Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff (hier folgt die oben S. 119 mitgeteilte Anmerkung, in welcher Ich als «Gefühl eines Daseins» bezeichnet wird), sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem anderen Dinge sein, aber ebensowenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben.»

Kant sagt weiter: «Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subjekt des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädikat eines anderen Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heifsen, so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.» Es kann eben nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung», «aber nicht nach dem Tode, woran uns eigentlich gelegen ist», — im Leben freilich mufs der Seele Beharrlichkeit zukommen, da ohne dieselbe «keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich wäre». —

Nun ist Kant von diesem Ergebnis selber nicht befriedigt, und er meint weiter, dafs das Bewufstsein des moralischen Gesetzes in uns dazu dienen kann, die Existenz des Ich zu bestimmen. Diese Existenz des intelligiblen Substrats in uns in einer uns im übrigen unbekannten intellektuellen Welt könne zwar nicht bewiesen, müsse aber angenommen werden, weil wir sonst nicht unter der Idee der Freiheit würden handeln können, welche doch von der autonomen Vernunft in uns unzertrennlich sei. —

Man wird nicht umhin können, diese schwankenden und unklaren Auseinandersetzungen über Sein und Wesen des Subjekts, welches für Kant der Mittelpunkt war des Philosophierens, auf dessen Beschaffenheit er das Erkennen seiner Weltanschauung, von deren Wahrheit sein Gemüt durchdrungen war, gründete, für unhaltbar zu erklären. Es liegt darin kein Vorwurf, wenn man sagt, jemand habe Unbeweisbares nicht bewiesen, zumal, wenn er selbst nicht behauptet, dafs sein Beweis ein Beweis sei. Reales Sein läfst sich überhaupt nicht beweisen, wenn man unter Beweisen dies versteht, dafs wir durch Denken zu einer Gewifsheit des Erkennens gebracht werden. «Sein» ist von uns unabhängig, ist gegeben, kann nur anerkannt werden als solches; ein bewiesenes Sein wäre nur ein gedachtes, was es doch eben nicht sein soll. Was nun Kants Behandlung der Sache betrifft, so ist ja die Schwierigkeit klar, welche er nicht zu überwinden vermochte. Sie liegt darin, dafs der formgebende Menschengeist zugleich zu begreifen war als naturgegeben und als eine geistige Wesenheit, nämlich als das sich selbst bestimmende Ich. Nur im Bewufstsein des Menschen war dies zu finden. Aber als Inhalt des Bewufstseins bieten sich nur vorgestellte Erscheinungen und ein «Förmliches des Bewufstseins» (vgl. oben S. 120). Gleichwohl giebt es ein Selbstbewufstsein, und gleichwohl bin ich mir bewufst, von den naturgegebenen Vorstellungen und Begehrungen unabhängig wollen und handeln zu sollen und zu können. So ergaben sich zwei Bewufstseine und zwei Iche, die eins sein sollten, es aber nicht sein konnten, und ein moralisches Gesetz, dessen Ableitung nicht möglich schien, und welches einerseits die Freiheit vom Naturgegebenen bedeutete, wie andererseits den Verlauf der Naturnotwendigkeit.

Kants Aufstellungen erklären sich zum Teil, wenn sie mit den einander entgegenstehenden verglichen werden, welche Leibniz und Hume in Bezug auf das Ich vertreten haben, da sein Denken besonders die Ansichten dieser Männer zum Ausgangspunkt hatte. Wir teilen deshalb an dieser Stelle das hierher Gehörige mit, bevor wir diejenigen Erörterungen in der «Kritik der reinen Vernunft» in Betracht ziehen, welche die Erkenntnis des Ich — obwohl zu diesem Behufe nicht angestellt — zu fördern geeignet scheinen.

Von Leibniz haben wir schon oben (S. 110) mehrere auch hier in Betracht kommende Bemerkungen, Lockes Ansicht über

die Identität der Person betreffend, angeführt: dafs die Identität des Menschen nur auf der Identität seines geistigen Ich beruhe, und dafs dieses Ich nicht als blofses Selbstbewufstsein zu denken sei, sondern als eine Realität, welche in demselben zur Erscheinung komme. Leibniz hatte dies der Ausführung Lockes entgegengestellt, nach welcher unser Ich nur deshalb uns als beharrende Substanz gilt, weil das Bewufstsein unser Denken immer begleitet[1]). Man sieht, dafs Kant in Bezug auf diesen Punkt Lockes Ansicht beipflichtet, und Leibniz zwar zugestehen mag: Le Soi fait l'identité réelle, nicht aber, was dieser hinzufügt: et physique, denn sein intellektuelles Ich existiert in einer intelligiblen Welt.

In der Lehre von der Willensfreiheit finden wir Kant von Leibniz im wesentlichen nicht eben entfernt. Leibniz fafst «Freiheit» als die natürliche Beschaffenheit unseres Willens, sofern er sich selbst nach unserem Urteil bestimmt, also keine Notwendigkeit an Stelle dieses Vernunftgebrauchs sich durchsetzt[2]). Hiermit verträgt sich Kants Definition in der Kr. d. r. V. (vgl. oben S. 132), welche die Freiheit in der Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen und in dem Vermögen sieht, «eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen»[3]), bis soweit, dafs sie nur einen Willen ohne «deliberatio» im Sinne hat. Für Kants Art, seine Lehre vorzutragen, ist dieser Punkt allerdings von Bedeutung, von wesentlicher Bedeutung ist er uns nicht. Kant meint offenbar Leibniz, wenn er von einer «psychologischen Freiheit, so dafs der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt» (vgl. oben S. 127), nichts wissen will[4]).

[1]) Leibn. (Nouv. Ess. II, XXVII, § 9) La conscience (consciousness ou consciosité) accompagne toujours la pensée, et c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soi même et par où il se distingue de toute autre chose pensante. (vgl. S. 110.)

[2]) Leibn. (Causa Dei cet. opp. ed. Erdmann, S. 654): Ad voluntatis naturam requiritur libertas, quae consistit in eo, ut actio voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo, ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit.

[3]) Die Definition des Willens als einer Macht, geistiges oder körperliches Wirken «anzufangen», hat Locke (Ess. of. Hum. Und. II, XXI, 5): We find in ourselves a power to begin or forbear, continue or end several actions of our minds, and motions of our bodies, barely by a thought or preference of the mind, ordering, or, as it were, commanding the doing or not doing such or such a particular action. This power — is that which we call volition or willing.

[4]) Recht scharf erklärt sich Kant (Kr. d. pr. Vern. «Kritische Beleuchtung der Analytik der r. pr. Vern.»): «Beim Mechanismus der Natur wird nur auf die

Freilich hat Leibniz gesagt, dafs wir beim Wollen immer dem Ergebnis der auf uns wirkenden Antriebe folgen, die sowohl von seiten der Überlegung wie von seiten der Leidenschaften kommen, und dies geschehe oft ohne einen besonderen Urteilsakt. Es sei demnach im Menschen, wie auch sonst überall, alles im voraus mit Sicherheit bestimmt und die menschliche Seele also eine Art von geistigem Automaten[1]), obwohl deshalb doch nicht unfrei zu nennen. Der «geistige Automat» erregte Kants Unwillen, aber, wenn er z. B. sagt: «Aus dem Begriffe der Freiheit kann in den Erscheinungen nichts erklärt werden, sondern hier mufs immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen», und: «Der Wille eines vernünftigen Wesens, als zur Sinnenwelt gehörig, erkennt sich, gleich anderen wirksamen Ursachen, notwendig den Gesetzen der Kausalität unterworfen»[2]), so sagt er der Sache nach dasselbe, wie Leibniz, obwohl er die Sinnenwelt, in Bezug auf welche dieser urteilt, nicht für ein Ding an sich angesehen wissen will, sondern für blofse Erscheinung. Nun lehrt ferner Leibniz auch die Willensfreiheit des Menschen trotz des alles beherrschenden Naturmechanismus[3]). Nach ihm besteht die Freiheit der denkenden Wesen in der Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen, ohne dafs ein Zwang stattfindet[4]). Da nun immer ein

Notwendigkeit der Verknüpfung in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetz entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnitzen spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und komparative, nicht transscendentale d. i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.»

[1]) Leibn. (Théodicée, opp. ed. Erdm. S. 517.) L'âme humaine est une espèce d'automat spirituel.

[2]) Kant, Kr. d. pr. Vern. Tl. I, § 6 und § 8 Anm. 2.

[3]) Leibn. (Lettre à Mr. Bayle, opp. ed. Erdm. S. 191): Pour ce qui est du franc arbitre, je suis du sentiment — que tout est prédéterminé. Cela n'empêche pourtant pas, que nous n'ayons une liberté exemte non seulement de sa contrainte, mais encore de la nécessité, et en cela il en est de nous comme de Dieu lui-même, qui est aussi toujours déterminé dans ses actions, car il ne peut manquer de choisir le meilleur. — Plus on est parfait, plus on est déterminé au bien, et aussi plus libre en même tems. —

[4]) Leibn. (De libertate. opp. Erdm. S. 669): Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque, quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur. — Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt

Grund da ist, weshalb etwas geschieht, so erfolgt auch keine Handlung, ohne durch einen Grund irgendwie bestimmt zu sein. Je vollkommener, d. h. je vernünftiger begründet eine Handlung ist, desto mehr ist sie bestimmt, daher Gott, weil er das Vollkommenste ist, sich auch aus Sich am vollkommensten bestimmt. Je mehr also die Menschen nach dem ihnen von Gott zuerteilten Grade von Vollkommenheit ihrer Vernunft gemäfs wollen und handeln, desto freier sind sie, da dann nicht der Naturmechanismus sie bestimmt, sondern ihr eigener Wille, so dafs ihnen die Entscheidung bleibt zwischen den auf dieselbe hinwirkenden, dieselbe beeinflussenden Gründen[1]). Hierdurch erfüllt die Vernunft ihren Hauptzweck[2]), denn auf der Weisheit beruht das wahre Glück des Menschen[3]).

Richtig ist hiernach, dafs die Freiheit, welche Leibniz den Menschen zuspricht, «nicht transscendental und zugleich absolut ist». Er urteilt über unsere Freiheit, sofern sie sich in uns zu verwirklichen, nicht blofs zu «erscheinen» vermag; seine Lehre, dafs wir durch unsere Vernunft als durch eine Vollkommenheit, welche uns Gott gegeben, zur Freiheit gelangen, gründet sich auf keine mögliche Erfahrung, ist also transscendent, läfst sich nicht beweisen, während Kants Freiheit der intelligiblen Welt aus transscendentaler Erkenntnis gewonnen wird, da man bei ihr nur insofern von dem in Betracht kommenden Gegenstande spricht, als dieser a priori möglich sein soll[4]); aber ist denn

determinata. Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel (si intelligens sit) liberum est, quatenus determinatur aliunde, eatenus servit, seu est coactum. Hinc, quo quid magis per se ab indifferentia remotum sit, eo est potentius seu perfectius, minusque opus habet aliunde determinari. Deus cum sit perfectissimus adeoque liberrimus, determinatur ex se solo. Nos vero, quo magis cum ratione agimus eo magis ex nostrae naturae perfectionibus — (nobis enim Deus aliquem gradum perfectionis seu libertatis suae communicavit) — determinamur, hoc est liberi sumus.

[1]) A. a. O. Semper datur ratio inclinans quidem non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat. cf. Nouv. Ess. II, XXI, § 8.

[2]) Nouv. Ess. II, XXI, § 50.

[3]) Leibn. (Von der Glückseligkeit. Opp. ed. Erdm. S. 671) «Weisheit ist nichts andres als die Wissenschaft der Glückseligkeit, so uns nämlich zur Glückseligkeit zu gelangen lehrt.» Die Abhandlung hebt hervor, dafs, wer die Lust in äufserlichen Dingen sucht, die Freiheit des Gemüts verliert; «nach Einigkeit in der Vielheit, also nach Übereinstimmung» sei zu streben, so dafs «die Seele in ihr selbst eine grofse Zusammenstimmung, Ordnung, Freiheit, Kraft oder Vollkommenheit fühlet und folglich daran Lust empfindet.»

[4]) cf. Kant, Kr. d. r. Vernunft, 2. Aufl. S. 352 (Definition von «transscendent») und S. 25 (Definition von «transscendental»).

Leibniz' Ansicht von der Sache, um die es sich handelt, eine wesentlich andere? — Was denkt sich eigentlich Kant unter seiner intelligiblen Welt? Er bezeichnet diese Welt der Freiheit wiederholt als «Reich Gottes» [1]), warnt aber, diese Idee, wie auch die von Gott und von der Unsterblichkeit «zu einer Theorie von übersinnlichen Wesen zu gebrauchen», da sie nur gelten, «soweit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird». Hiergegen verstöfst allerdings Leibniz, da er für die Existenz Gottes einen Beweis geliefert zu haben glaubt [2]), der theoretisch begründet ist, aber es ist dies für unsere Betrachtungen ohne Erheblichkeit. Eine möglichst scharfe Trennung der theoretischen Philosophie von der praktischen mag für Kants kritischen Standpunkt methodisch gerechtfertigt sein, handelt es sich aber um Gewinnung einer einheitlichen Weltanschauung, so kann diese nur für den ganzen Menschen erstrebt werden und nur von Einem Punkte aus, der uns zugleich Ausgangspunkt ist für die theoretische wie für die praktische Bethätigung unseres Wesens. Der Kant vom Jahre 1763 hatte seine Abhandlung «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» mit den Worten geschlossen: «Es ist durchaus nötig, dafs man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, dafs man es demonstriere.» Dies ist gut gesagt. So spricht Kant, indem er seine Weltanschauung denkend umfafst, aber, wenn wir ihm nun einerseits in dem Satz, welchen er später mit Entschiedenheit aussprach, dafs Gottes Dasein sich nicht demonstrieren lasse, recht geben, weil überhaupt ein Sein sich durch Denken nicht beweisen läfst, finden wir doch andererseits, dafs er selbst das Dasein Gottes bewiesen zu haben glaubt [3]), «weil praktische Vernunft die Existenz von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch — schlechthin notwendigen, Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen». Der «Zuwachs an theoretischer Erkenntnis der reinen Vernunft — bestehe darin, dafs jene für sie sonst problematische (blofs denkbare) Begriffe, jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen». Wenn ihnen aber auch auf diese Weise «objektive Realität» zugesprochen

[1]) Kr. d. pr. Vern. 2 Buch. Dial. der r. pr. Vern. 2. Hauptst. VII.

[2]) Théod. (ed. Erdm.) S. 506.

[3]) Kr. d. pr. Vern. 2. Buch. Dial. d. r. pr. Vern. 2. Hauptst. VII.

werde, so sei dies doch «noch nicht Erkenntnis dieser Objekte, denn man könne dadurch gar nichts synthetisch über sie urteilen».

Ein Beweis für das «Dasein» Gottes soll also doch gegeben worden sein, und obwohl nach Kant der Begriff Gottes als «zur Physik mithin auch zur Metaphysik gehörig», nicht «genau bestimmt» ist, so «findet er doch, dafs der moralische Grundsatz ihn nur unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit zulasse», Gott sei also allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, ewig u. s. w.

Nun vermögen wir aber diesen von Kant gegebenen Beweis als einen Beweis ebensowenig anzuerkennen, wie etwa den ontologischen oder kosmologischen, und selbst, wenn er nur «als Postulat», d. h. «als eine Voraussetzung in notwendig praktischer Rücksicht» [1]) angesehen werden soll, dessen Grundlage ein «Faktum», und zwar «das einzige Faktum der reinen Vernunft» sei [2]), und welches nur zu einem «reinen praktischen Vernunftglauben» führe [3]), müssen wir ihn mangelhaft nennen, namentlich auch deshalb, weil das «moralische Gesetz» nicht als ein Urfaktum zu betrachten ist, sondern, wie sich uns später ergeben wird, in allgemeinerer Form und Bedeutung aus dem Wesen des Ich sich kundgiebt.

Wenn endlich Kant die Sinnenwelt, in welcher Leibniz die Willensfreiheit aufsucht und zu bedingter Geltung kommen läfst, für blofse Erscheinung erklärt, die nur Naturmechanismus zeige [4]), so bringt ihn dies zu der seltsamen Ansicht (vgl. oben S. 128 fg.), dafs es widersinnig sei, den Schöpfer als Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt zu denken, weil er ein Schöpfer von «Erscheinungen» nicht sein könne. Allerdings wird ja das An-sich der Dinge nur dadurch zur Erscheinung, dafs es in Beziehung zu Lebewesen steht, aber mit den Dingen an sich und den Menschen an sich ist doch auch das gegeben, wodurch diese ihre Beziehung aufeinander bewirkt und bestimmt wird, welche man die erscheinende Welt nennt.

Leibniz und Kant erkennen an, dafs der menschliche

[1]) Kr. d. pr. Vern. 2. Buch. 2. Hauptst. VI.

[2]) Kr. d. pr. Vern. 1. Buch. 1. Hauptst. § 7.

[3]) Kr. d. pr. Vern. 2. Buch 2. Hauptst. VIII.

[4]) cf. Kr. d. pr. Vern. Kritische Beleuchtung der Analytik d. r. pr. Vern. (1. Buch. 3. Hauptst.)

Wille durch die Naturnotwendigkeit bestimmt wird, und verstehen dessen Freiheit als auf Selbstbestimmung durch Vernunft beruhend. Diese Vernunft ist bei Leibniz in Gottes Vollkommenheit gegründet, an welcher der Mensch in gewissem Grade Anteil hat; nach Kant rührt sie her von der Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligibelen Welt, zum Reiche Gottes. Nach Leibniz verwirklicht sich die Freiheit des Willens in dem Mafse, als derselbe sich der Vernunft gemäfs bestimmt; nach Kant wirkt sie als ein dem Wollen zu Grunde liegendes Sollen[1]), so dafs «moralische Gesinnung im Kampfe» sich bethätigt[2]), und die «Heiligkeit des Willens» als «Urbild» für die «praktische Vernunft dient», «welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht[3])». Nach Leibniz hat auch der freie Wille den Zweck, die Glückseligkeit des Menschen zu fördern, aber eben nur jene wahrhafte, welche der Vernunft gemäfs ist; nach Kant ist es «das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird[4])», «aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen[5]).»

In Bezug auf die Willensfreiheit, also auf dem Boden der «praktischen Vernunft», richtet sich Kants Lehre gegen die Skeptik Humes, von dem er in der Vorrede zur Krit. der pr. Vern. sagt: «Hume verlange nichts mehr, als dafs, statt aller objektiven Bedeutung der Notwendigkeit im Begriffe der Ursache, eine blofs subjektive, nämlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urteil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen.» Hume hatte nämlich darauf hin-

[1]) Kant (Grundl. zur Metaphys. d. Sitten. Abschn. 3) «Das moralische Sollen ist eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur sofern von uns als Sollen gedacht, als wir uns zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachten.»

[2]) Kr. d. pr. Vern. 1. B. 3. Hauptst.

[3]) Kr. d. pr. Vern. 1. B. 1. Hauptst. § 7. Anm. II.

[4]) Kr. d. pr. Vern. 1. B. 1. Hauptst. § 8. Anm. 2.

[5]) Kr. d. pr. Vern. 1. B. 3. Hauptst.

gewiesen, dafs wir zwar Aufeinanderfolgen von Vorgängen wahrnehmen, deren Verknüpfung aber nicht, und hatte so den Kausalbegriff aus unserer Gewohnheit erklärt, solche Aufeinanderfolgen zu bemerken und sie deshalb als immer von neuem auftretend zu erwarten. Er sagt[1]): Gegenstände, die wir in Bezug aufeinander Ursache und Wirkung nennen, sind an sich so voneinander getrennt, wie nur irgend andere sein können. Nur aus unserer Erfahrung ihres beständigen Zusammenauftretens schliefsen wir von dem Dasein des einen auf das des anderen, aber wir schliefsen so nur durch die Einwirkung der Gewohnheit auf die Einbildungskraft. Der Kausalbegriff entsteht nicht aus den Objekten, sondern enthält in Wirklichkeit nichts weiter als deren Vorstellung, so dafs die notwendige Verknüpfung, welche er bedeutet, nur in unserer Auffassung besteht. Und wenn wir nun bedenken, wie genau die physische und moralische Gewifsheit miteinander verbunden sind und wie sie sich nur auf eine einzige Beweiskette berufen können, so mufs, was von den natürlichen Ursachen gilt, auch von den freiwilligen Handlungen gelten. In den Handlungen der Menschen vollzieht sich ebensowohl ein Naturlauf, wie in der Wirksamkeit der Sonne und des Klimas[2]). Wenn also jemand von Freiheit des Willens spricht, die Notwendigkeit unserer Entschliefsungen also leugnet, so behauptet er die Herrschaft des Zufalls, der doch in sich selbst widersprechend und der Erfahrung entgegen ist[3]). Auch demjenigen, welcher die Willensfreiheit auf eine sich selbst bestimmende Vernunft gründen zu können meint, stimmt Hume nicht bei. Er erklärt sich ausdrücklich gegen die Philosophen, welche der Meinung sind, dafs die Menschen ihre Handlungen durch Vernunft leiten sollten, so dafs diese das Prinzip unseres Wollens sei. Weder, führt er aus, ist jemals die Vernunft für

1) David Hume, a treatise on human nature. ed. Green and Grose. Bd. II, S. 186.

2) A. a. O. S. 185. In judging of the actions of men we must proceed upon the same maxims, as when we reason concerning external objects. — (S. 184) There is a general course of nature in human actions, as well as in the operations of the sun and the climate.

3) A. a. O. S. 188. Liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance. As chance is commonly thought to imply a contradiction, and is at least directly contrary to experience, there are always the same arguments against liberty or free-will.

sich ein Beweggrund für den Willen, noch ist sie imstande, bei dessen Bestimmung den Leidenschaften Widerstand zu leisten[1]).

Wenn nun Kants Lehre von der Willensfreiheit im entschiedenen Gegensatz sich befindet zu der Ansicht Humes über dieselbe, so läfst sich doch nicht verkennen, dafs sie in Erfassung des Problems, man kann sagen zur Hälfte, nämlich soweit Kants «empirisches Ich» in Frage kommt, mit dieser auch in Übereinstimmung ist. Auch bei Kant sind die Vorstellungen und Strebungen, welche dem «inneren Sinne» angehören, der Naturnotwendigkeit durchaus eingefügt. Er sagt: «Die Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, stehen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange, können von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden, machen mit diesen Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung aus[2]);» und so mufs er auch sagen: «In Ansehung unseres empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit[3]).» Kant war auf der Grundlage seines Ich, welches sich ihm in der Form des kategorischen Imperativs anzeigte, zu einer Weltanschauung gelangt, welche ohne eine Freiheit des Willens nicht zu denken ist. Darum konnte ihn das Bewufstsein eines empirischen Ich, welches sich blofs aus Naturnotwendigkeit im Menschen entwickelt, nicht befriedigen, und da seine kritischen Untersuchungen den Zusammenhang zwischen «den beiden Stämmen der menschlichen Erkenntnis, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand[4])» für ihn aufgehoben hatten, so mufste er dann durch sein «einziges Faktum der reinen Vernunft» einen «Vernunftglauben» zu begründen suchen, der ihn, wie wir sahen, im wesentlichen zu Leibniz zurückführte.

Bestimmter noch finden wir uns an Hume gewiesen, wenn wir uns auf dem Boden der theoretischen Philosophie die

[1]) A. a. O. S. 193. Every rational creature, 'tis said, is oblig'd to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, 'till it be entirely subdu'd, or at least brought to a conformity with that superior principle. — In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove first, that reason alone can never be a motive to any action of the will; and secondly, that it can never oppose passion in the direction of the will.

[2]) Kant, Kr. d. r. Vern. 2 Aufl. S. 567.

[3]) A. a. O. S. 577 ff.

[4]) A. a. O. S. 29.

schwankende Stellung erklären wollen, welche wir Kant in Bezug auf die Lehre von der Substantialität des Ich einnehmen sahen. Hume kennt unseren Geist nur als ein Zusammen, ein Bündel von Eindrücken und deren Abbildern (Impressions and Ideas[1]), welche durch eine gewisse Kraft der Phantasie zu Ideenassociationen gebracht werden[2]), zu welchen die Ähnlichkeit, ein Zusammenhang nach Ort oder Zeit, von Ursache und Wirkung, veranlassen. Demgemäfs verwirft Hume die Meinung, es existire etwas, was wir als unser Selbst zu fühlen glauben[3]). Der Begriff eines Selbst wird uns durch keinerlei Impression gegeben, und doch müfste er aus einer Impression entstanden sein, wenn wir ihm eine Realität zuerkennen sollen[4]). Es müfste ja auch diese Impression während unseres ganzen Lebens immer dieselbe bleiben, und doch giebt es überhaupt gar keine immer sich selbst gleiche und unveränderliche Impression. Unsere beständig wechselnden Vorstellungen sind voneinander trennbar und bedürfen keines Trägers ihrer Existenz. Für sich allein, ohne solche Vorstellungen, ist ein Selbst gar nicht vorhanden, und es schwindet uns auch mit ihnen. «Ich» ist eben «nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement» (S. 534). — Dinge, Thiere, Pflanzen scheinen uns identisch, wenn sie sich auch mehr oder weniger ändern, sobald nur gewisse Verhältnisse an ihnen gewahrt bleiben. Wenn wir diese bei uns bemerken, so verdichten wir

[1]) Treat. Bd. I. S 495. What we call a mind, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity and identity.

[2]) A. a. O. In dem Abschnitt: (Bd. I, S. 319) «Of the Connexion or Association of Ideas» heifst es: Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou'd join them; and 'tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do) without some bond of union among them, some assiociating quality, by which one idea naturally introduces another. This uniting principle among ideas is — to regard as a gentle force, which commonly prevails, and is the cause why, among other things, languages so nearly correspond to each other; nature in a manner pointing out to every one those simple ideas, which are most proper to be united in a complex one. The qualities, from which this association arises, and by which the mind is after this manner convey'd from one idea to another, are three, viz. Resemblance, Contiguity in time or place, and Cause and Effect.

[3]) A. a. O. S. 533 ff. (Of Personal Identity.)

[4]) A. a. O. It cannot be from any — impressions — that the idea of self is deriv'd; and consequently there is no such idea.

ein hinter ihnen steckendes Kontinuierliches: Substanz, Selbst, Seele; uns täuscht die Ähnlichkeit über die Verschiedenheit hinweg, durch welche die Vorstellungen sich unterscheiden, weil wir sie sich miteinander verbindend finden. Unsere Identität ist also erdichtet[1]); wäre sie in einem Selbst real vorhanden, so müfsten alle unsere Vorstellungen zu einer Einheit zusammengehen und ihre Unterschiede verwischt werden. Eine reale Verknüpfung derselben ist also nicht vorhanden, vielmehr werden sie nur in der Einbildung associiert und zwar nach Ähnlichkeit, Zeit- oder Raum-Zusammenhang und Kausalität. Und es ist ebensowenig von der Einfachheit der Seele zu sprechen. Die Verbindung ihrer Teile wirkt auf unsere Einbildungskraft, wie eine Einheit, und so täuschen wir uns selbst[2]).

Der allgemeine Satz, auf den Humes Ansicht sich stützt, ist so von ihm formuliert: Wir haben keinen Begriff von einer äufseren Substanz getrennt von den Begriffen der besonderen Eigenschaften derselben, und so haben wir auch keinen Begriff von der Seele, der von den besonderen Vorstellungen verschieden wäre[3]).

Mir scheint die Beeinflussung Kants durch diese Humeschen Ansichten unzweifelhaft, namentlich in Bezug auf die Lehre vom «inneren Sinn» und die Bestreitung der «rationalen Seelenlehre»; Kant suchte dann durch eine Erhebung des Denkens in das Reich der Dinge an sich «die Freiheit für uns zu retten» (vgl. oben S. 128). Man kann aber sagen, dafs auch bis jetzt die Auffassungen vieler Denker über Seele und Ich im wesentlichen nur Humes Auffassung wiedergeben.

Nun hat aber Kant nicht blofs die Forderungen seines Gemüts mit Hilfe des kategorischen Imperativs vor Humes mutigen, aber wenig tief gehenden Angriffen zu «retten» gesucht.

[1]) A. a. O. S. 540. The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies.

[2]) A. a. O. S. 543. What I have said concerning the first origin and incertainty of our notion of identity — may be extended with little or no variation to that of simplicity. An object, whose different co-existent parts are bound together by a close relation, operates upon the imagination after much the same manner as one perfectly simple and indivisible.

[3]) A. a. O. S 559. (Appendix) We have no idea of external substance, distinct from the ideas of particular qualities — we have no notion of the mind, distinct from the particular perceptions.

Er hat die Grundlage der Humeschen Erkenntnislehre geprüft und deren Schwäche gezeigt. Ohne dabei den Ichbegriff zu betonen, gab doch seine Kritik zur Ergründung desselben einen trefflichen Beitrag, den wir nunmehr zu betrachten haben. Wir sind der Ansicht, dafs es Kant bei Abfassung der «Kritik der reinen Vernunft» hauptsächlich darum zu thun war, dem skeptischen Empirismus Humes gegenüber das System eines Rationalismus aufzustellen, welches zeigen sollte, wie es möglich wäre, durch reine Vernunft von Gegenständen Erkenntnis zu haben.

Dieses System stützte er auf die Lehre, dafs die Gegenstände des Erkennens für uns lediglich Erscheinungen [1]), nur unsere Vorstellungen seien, insofern also von dem erkennenden Geiste abhängig und von ihm hervorgebracht, während die realen Ideen Gottes, der Freiheit, der Unsterblichkeit dem Vernunftglauben zufielen.

Hume weifs eigentlich nur von einem Kennen; ein Erkennen nimmt er nicht an. Über das, was die Sinne uns geben, kommen wir nach ihm niemals hinaus. Das Urteilen selbst stellt sich ihm dar als eine Art des Empfindens, dem wir ebenso folgen, wie z. B. den Gefühlen, welche Musik in uns erregt; auch bei Beweisführungen entscheiden wir uns nach dem Gefühl [2]). Eine von solchen ursprünglich aus sinnlichen Eindrücken sich erzeugenden Seelenbewegungen unterschiedene Thätigkeit des Denkens erkennt Hume nicht an. —

Solchen Aufstellungen gegenüber mufste es Kant also darauf ankommen, zu zeigen, wie «reine Vernunft» von Anfang an beim Erkennen sich thätig erweise. Er tadelt Locke, dafs er

[1]) Auch Hume hatte (z. B. «Of the Ideas of Space and Time» a. a. O. S. 367) erklärt, «that my intention never was to penetrate into the nature of bodies, or explain the secret causes of their operations», «that we can never pretend to know body otherwise than by those external properties, which discover themselves to the senses». Und er bemerkt in dem Appendix hierzu (S. 368): As long as we confine our speculations to **the appearances** of objects to our senses, without entering into disquisitions concerning **their real nature and operations**, we are safe from all difficulties, and can never be embarrass'd by any question.

[2]) A. a. O. S. 403. All probable reasoning is nothing but a species of sensation. 'Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. — When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence. —

die reinen Verstandesbegriffe zwar von der Erfahrung ableitete, aber durch sie doch zu Erkenntnissen zu kommen versuchte, welche über alle Erfahrung hinausgehen. So werde der «Schwärmerei» Thür und Thor geöffnet. Folgerichtiger habe Hume, der sie ebenso ableitete, solche Verwendung derselben verworfen, habe sich aber nicht erklären können, «wie es möglich sei, dafs der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande notwendig verbunden denken müsse». Infolgedessen habe er sich gänzlich dem Skepticismus ergeben[1]. — Es sei aber die empirische Ableitung, welche Locke und Hume gaben, überhaupt verfehlt, denn «der Verstand wird eben durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden».

Kant führt aus[2], dafs der Inhalt der reinen Verstandesbegriffe ein Mannigfaltiges der Sinnenwelt sei, welches durch die Spontaneität unseres Denkens zu einer Synthesis gebracht wird, indem seine Elemente verbunden werden. So entsteht eine Erkenntnis, die freilich dann noch zu ihrer klaren Ausgestaltung der Analysis bedarf. Die Synthesis selbst wird durch Einbildungskraft hervorgebracht; das durch sie Verbundene aber nach Begriffen zu bestimmter Erkenntnis zu bringen, indem ihr Einheit verliehen wird, ist Sache des Verstandes. — Nun ist die Verbindung nicht zufälliger Art, sondern erfolgt in Gemäfsheit gewisser dem Menschen unabhängig von aller Erfahrung eigenen Erkenntnisformen. Diese ursprünglich auftretenden reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen gehen a priori auf Objekte und ergeben sich vollständig aus den Formen, nach welchen die logischen Urteile sich bestimmen, also nach Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; nach Qualität: Realität, Negation, Limitation; nach Relation: Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden);

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 127 ff. — An anderer Stelle (S. 795) heifst es von Hume: «er machte aus einem Prinzip der Affinität, welches im Verstande seinen Sitz hat und notwendige Verknüpfung aussagt, eine Regel der Association, die blofs in der nachbildenden Einbildungskraft angetroffen wird und nur zufällige, gar nicht objektive Verbindung darstellen kann».

[2]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. (Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorieen) S. 102 ff.

nach Modalität: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nicht sein, Notwendigkeit — Zufälligkeit. —

Es beziehen sich also diese Kategorieen so als Begriffe des Verstandes völlig a priori auf Gegenstände, wie die Begriffe von Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit[1]); aber freilich zeigt sich bei jenen die «Schwierigkeit, wie subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben». Wie geht es zu, dafs der Verstand die Erscheinungen den Bedingungen seiner Einheit notwendig gemäfs findet? — Kant giebt folgende Erklärung[2]). Die Objekte, für welche die reinen Verstandesbegriffe allein Geltung haben, sind nicht die Dinge an sich, wie sie — für uns unverkennbar — ihrem realen Wesen nach sein mögen, sondern nur die empirisch gegebenen Dinge, wie sie nach unserer Auffassung uns erscheinen, d. h. wie sie als Vorstellungen in unserem Bewufstsein sind. Um Gegenstände unserer Erfahrung werden zu können, müssen sie eben unter der Form einer Einheit von uns erfafst werden und richten sich also nach derselben den zur Anwendung kommenden Kategorieen gemäfs[3]). Kant nennt diese Form die «transscendentale Einheit des Selbstbewufstseins» («synthetische ursprüngliche Einheit der Apperception») (S. 132), welche Einheit nicht zu verwechseln ist mit jener ihres zur Einheit gelangenden Vorstellungsinhalts, von welcher sie vielmehr der Grund ist. Das Vermögen dieser Einheit ist «der Verstand selbst» als «das Vermögen der Erkenntnis», die aber nur «empirische Erkenntnis», d. h. «Erkenntnis der Erfahrung» sein kann. «Eine weitere Ausdehnung

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 118 ff.

[2]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 159 ff. («Transscendentale Deduktion des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe.»)

[3]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 165. «Alles, was zum empirischen Bewufstsein immer gelangen kann d. i. alle Erscheinungen der Natur stehen ihrer Verbindung nach unter den Kategorieen, von welchen die Natur (blofs als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäfsigkeit (als natura formaliter spectata) abhängt. Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blofse Kategorieen den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es mufs Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung.»

der Begriffe über unsere sinnliche Anschauung hinaus hilft uns zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objekten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urteilen können, blofse Gedankenformen ohne objektive Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche die synthetische Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden und sie so einen Gegenstand bestimmen könnten»[1]).

Die Ansicht, dafs die Kategorieen nicht «selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis seien, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken», verwirft Kant ausdrücklich[2]) und zwar vornehmlich deshalb, weil dann «den Kategorieen die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört». Es würde dies bedeuten: ich bin gerade so eingerichtet, dafs ich z. B. Wirkung mit Ursache im Objekt nicht anders als so verknüpft denken kann, so dafs man «mit niemandem über dasjenige hadern könnte, was blofs auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist», d. h. so, dafs er diese subjektive Notwendigkeit nur «fühlt». —

Wie weit wir diesen Aufstellungen Kants beitreten können, wird sich aus unseren späteren Betrachtungen ergeben. Hier verfolgen wir vor allem die Weise, wie sich Kant bei ihnen mit dem Ichbegriff abgefunden hat. Klar ist ja, dafs eben jenes ursprüngliche Bewufstsein, in welchem die «transscendentale Einheit der Apperception» des «Gegenstandes» gegründet ist, «Ich» genannt wird.

Wie denkt sich nun Kant den psychologischen Hergang im Bewufstsein und das Bewufstsein selbst, sofern Synthesen durch Einbildungskraft und Verstand sich vollziehen? Genauere Auskunft hierüber erhalten wir, wenn wir den «zweiten und dritten Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe» noch herbeiziehen, welche die erste Ausgabe der Kr. d. r. Vern. (S. 95—130) gebracht hatte, die jedoch als nur psychologische Ableitung in der zweiten Ausgabe fortgelassen wurde[3]). — An

[1]) Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 148.

[2]) A. a. O. S. 167 ff.

[3]) Wenn wir die Meinungen Kants allerdings nur aus denjenigen Schriften von ihm festzustellen haben, welche er selbst zur Veröffentlichung bestimmt hat, so ist es doch von Interesse zu wissen, dafs es in der That nur eine weitgehende

einem Beispiel werden wir uns am leichtesten zurechtfinden. Ich nehme wahr: Die Sonne scheint; es ist hell. Nach Kant verhalte ich mich bei Aufnahme dieses Sinneseindrucks passiv, lediglich receptiv; meine Anschauung aber fafst das Mannigfaltige des Scheinens der Sonne und des Hellseins für mein Bewufstsein zusammen, verbindet es. Kant nennt dies «mit der allgemeinen Benennung: Synthesis». So entsteht zunächst die Synthesis der Apprehension (vgl. oben S. 114; Kr. d. r. Vern. 2. Aufl., S. 160 fg.), welche ein «Actus der Spontaneität» sein mufs, da «die Verbindung eines Mannigfaltigen niemals durch Sinne in uns kommen kann». (vgl. a. a. O. S. 129 fg.) Was hierbei spontan wirkt, ist «Vorstellungskraft», die jedoch «zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand» zu nennen ist, so dafs schon diese Synthesis durch «eine Verstandeshandlung» zustande kommt; — durch sie «wird Wahrnehmung d. i. empirisches Bewufstsein der Anschauung (als Erscheinung) erst möglich» (a. a. O. S. 160); sie ist (als Synthesis) a priori, und «ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes noch die der Zeit a priori haben können, da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können[1])».

Diese Synthesis der Apprehension ist aber «unzertrennlich verbunden mit der Synthesis der Reproduktion»[2]). Da

Behutsamkeit gewesen ist, welche ihn von fester Erfassung des Ichbegriffs zurückhielt. In dem mir soeben zugehenden Buche: «Lose Blätter aus Kants Nachlafs. Mitgeteilt von R. Reicke. Heft I. (1889)» findet sich zunächst (S. 20) die Bemerkung: «In der Erscheinung liegt keine Synthesis an sich selbst, wenn das Gemüt solche nicht hinzufügt oder aus den datis derselben macht. Das Gemüt ist sich selbst also das Urbild von einer solchen Synthesis durch das ursprüngliche und nicht abgeleitete Denken.» Dann (S. 21) «Ich würde etwas nicht als aufser mir vorstellen und also Erscheinung zur Erfahrung machen (objektiv), wenn sich die Vorstellungen nicht auf etwas bezögen, was meinem Ich parallel ist, dadurch ich sie von mir auf ein anderes Subjekt referiere.» Endlich (S. 19), nachdem gesagt ist, dafs «im Subjekt die Bedingungen a priori erkannt werden, unter denen der Begriff sich auf ein reales Objekt bezieht», fährt Kant fort: «Dieses Objekt kann nur nach seinen Verhältnissen vorgestellt werden und nichts anderes als die subjektive Vorstellung (des Subjekts) selbst, aber allgemein gemacht, denn Ich bin das Original aller Objekte.» — Man vergleiche hiermit «G. Gerber, die Sprache und das Erkennen» (S. 276), wo ich ausführte, «dafs es sich für Kant fast zwingend aufdrängte, das Ding-an-sich, die Substanz, als Ich zu fassen.» —

[1]) Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 99 ff.

[2]) Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 101 ff.

nämlich die Erscheinungen mit einer gewissen Regelmäfsigkeit so oder so auftreten, also z. B. Hellsein sich beständig mit Sonnenschein verbunden findet, so hat die Synthesis der Apprehension in unserem Beispiel auch dann ihre Berechtigung, wenn ich nicht unmittelbar anschaue, sondern das Angeschaute irgend einmal reproduziere. Alsdann macht sich «das transscendentale Vermögen der Einbildungskraft» geltend, ohne welches unsere Vorstellungen ohne Zusammenhang bleiben müfsten und Erfahrung nicht zu gewinnen wäre. Nicht einmal «zählen» könnten wir, wenn nicht die schon gezählten Einheiten sich uns reproduzierten und wir dies im Bewufstsein hätten. Kant nennt nun dies Wiedererkennen eines Angeschauten als im Vorstellen enthalten, wodurch der Einzelfall zu einer allgemeineren Form gelangt, die Synthesis der Rekognition[1]). — Durch sie bildet sich der «Begriff» von Gegenständen, und die Begriffsbildung wird also nicht durch die Anschauung selbst bewirkt, sondern durch die Synthesis der Rekognition. Es würde unser Beispiel, wenn so rekognosciert, etwa so zu fassen sein: Sonnenschein macht hell, es drückt dann «eine Regel» aus in Bezug auf ein Erscheinen[2]). —

Sollen nun dergleichen Vorstellungsverbindungen mir angehören, so müssen sie von dem Bewufstsein «begleitet sein: Ich denke»[3]), welches aus meiner Spontaneität entspringt, d. h. aus dem ursprünglichen Selbstbewufstsein. Es wird diese Beziehung solcher Verbindungen auf mein Bewufstsein dadurch vollzogen, dafs ich dieselben nicht nur mit dem Bewufstsein: «Ich denke» begleite, sondern dafs ich «eine Vorstellung zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewufst bin.» Wenn ich mich so verhalte, so vollzieht sich die Synthesis der Apperception, d. h. es wird im Bewufstsein hervorgebracht: «die Einheit der transscendentalen Apperception». Diese Einheit stellt sich dar durch ein Hinzusetzen, dessen Form dadurch bedingt ist, wie ich Einheit unter irgend einer Kategorie denke. Es gehört z. B. zu meinen ursprünglichen Verstandesbegriffen die Kategorie der Kausalität. Denke ich also unser Beispiel mit Beziehung auf die Einheit meines Selbstbewufstseins, so fasse ich «Sonne» als Ursache der Wirkung des

[1]) Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 103 ff.
[2]) Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 106.
[3]) Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 132 ff.

«Hellseins» und so wird aus der blofsen Verbindung der beiden Vorstellungen eine Einheit, welche nicht aufgehoben werden kann ohne Zerreifsung des Bewufstseins: Es ist hell, weil die Sonne scheint. —

An diesen verschiedenen Synthesen sind also nach Kant «drei subjektive Erkenntnisquellen» beteiligt[1]), der Sinn für die Wahrnehmung, die Einbildungskraft für die Association und Reproduktion, die Apperception «in dem empirischen Bewufstsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Rekognition». Richtiger wäre es gewesen, wenn Kant als dritte «Erkenntnisquelle» statt der «Apperception» den «Verstand» genannt hätte, zumal er selbst nachher sagt (a. a. O. S. 119): «Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand.»

Nun ist klar, dafs diese «Erkenntnisquellen» sich nicht im Menschen ergiefsen, ohne miteinander verbunden zu sein, und dieser Umstand bringt Kant dazu (zunächst in der Anmerkung zu S. 117 a. a. O.), das Ich zu nennen. Er sagt: «in meiner Erkenntnis gehört alles Bewufstsein zu einem Bewufstsein (meiner selbst)». «Alles empirische Bewufstsein hat eine notwendige Beziehung auf ein transscendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewufstsein, nämlich das Bewufstsein meiner selbst als die ursprüngliche Apperception.» «Der synthetische Satz, dafs alles verschiedene empirische Bewufstsein in einem einigen Selbstbewufstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dafs die blofse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewufstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewufstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntnis beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperception als einem Vermögen.» Bald darauf (S. 123) heifst es: «Das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es blofs möglich ist, sich ihrer bewufst zu werden».

[1]) Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 115.

Versucht man nun, die Ausführungen Kants, welche sich auf den Ichbegriff beziehen, klar und bestimmt zusammenzufassen, so wird man zu einem widerspruchslosen Abschlufs nicht gelangen. Die Schwierigkeit, welche bei der Auffassung unseres Ichwesens zu überwinden ist, liegt darin, dafs wir dies Geistige einerseits als ein von der Natur gegebenes, im Wirken wie im Erleiden des Wirkens von ihr nicht zu trennendes in uns finden, andererseits erkennen, wie es der Natur in uns und aufser uns sich als ein sich Eigenes gegenüberstellt, so dafs es mit dieser von einem höheren Ganzen umschlossen gedacht werden mufs, wenn Welteinheit möglich sein soll. Kants Scheidung des empirischen Ich vom intelligiblen läfst die Frage nur dringender werden: wie kann das Unsinnliche eins sein mit dem Sinnlichen? — Descartes[1]) hatte den denkenden, seiner selbst bewufsten Geist und den Körper für schlechthin getrennt voneinander angenommen, und da sie nun doch thatsächlich im Menschen sich vereinigt finden, Descartes auch nur nach Analogie dieser Vereinigung in uns den Gottesgeist als auf die sinnliche Welt wirkend sich vorzustellen wufste, so hatte er zwar das Thatsächliche anerkannt, indem er den Menschen als aus Geist und Körper zusammengesetzt betrachtete, die Schwierigkeit aber, von der wir sprechen, überhaupt nicht zu lösen unternommen. Anders Kant. Von Hume war gezeigt worden, dafs unser Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung zwar brauchbar sei zur Anwendung auf die Verknüpfung der Dinge, dafs diese Anwendung aber die Notwendigkeit eines Gesetzes nicht in sich trage. Kant hatte diese Betrachtung verallgemeinert und untersucht, ob solchen Begriffen, welche ihm aus dem reinen Verstande entsprungen schienen, nicht aus der Erfahrung abgeleitet, objektive Gültigkeit zukommen könne, d. h. er hatte sich gefragt, wie unser Denken in Übereinstimmung sein könne mit den «Gegenständen». Wenn sich ergab, dafs solche Übereinstimmung bestehe, so waren damit unsere Denkbestimmungen als gesetzgebend für die Gegenstände der Körperwelt, wenigstens, sofern sie miteinander in Verbindung stehen, erwiesen (vgl. oben S. 152). Kant gewann nun dieses Ergebnis dadurch, dafs er Natur und Menschenseele unter eine gemeinsame Benennung brachte, beide als «Erscheinungen» auffafste, die nichts weiter seien, als unsere «Vor-

[1]) vgl. oben S. 107 ff.

stellungen». Wenn die Gegenstände der Anschauung als blofse Erscheinungen Vorstellungen genannt wurden, konnten umgekehrt die Vorstellungen der Seele auch Erscheinungen heifsen, da auch sie uns bewufst werden durch einen sogenannten Sinn, «den inneren Sinn». Allerdings war Natur durch diese Aufstellung nur soweit erfafst, wie sie für die Menschenseele sich kundgiebt, und die Menschenseele nur soweit, wie sie als durch Natur gegeben und bestimmt angesehen wird. Kant unterschied deshalb von dieser körperlichen und seelischen Natur, welche uns erscheint, die Welt, wie sie «an sich» ist, welche wir nicht kennen, also auch nicht erkennen, und so auch eine «klare» Ichvorstellung des «empirischen Bewufstseins» von einer «dunkeln» des «transscendentalen Bewufstseins». (Vgl. oben S. 122.)[1]

Es wurde also nach Kants Lehre die Natur zur Erscheinung, die Erscheinungen derselben sind unsere Vorstellungen[2]. Für diese, sofern sie sinnlich Wahrnehmbares zum Inhalt haben, besitzen wir ursprünglich die Anschauungsformen von Raum und Zeit; für die Gesetze, nach welchen die Vorstellungen von den Vorgängen in der Natur sich einheitlich ordnen, sind uns die Denkformen ebenso ursprünglich gegeben in den Kategorieen. So wird Erfahrung möglich, so kommen wir zu Begriffen von objektiver Gültigkeit, denn die Natur selbst ist ja als Vorstellung vergeistigt, der Geist trägt die Erscheinungswelt in sich, mit der Natur als Erscheinung findet sich der denkende

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 59. «Alle unsere Anschauung ist nichts als die Vorstellung von Erscheinung; die Dinge, die wir anschauen, sind nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen, noch sind ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen, als sie uns erscheinen; wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, würde alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden, und könnten als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich — haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.» (S. 67) «Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt.» — «Das Gemüt wird durch eigene Thätigkeit, nämlich durch das Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können.» —

[2]) A. a. O. S. 164. «Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäfsigkeit notwendig auch aufser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind.»

Menschengeist in Einheit. Nun war ja freilich diese naturgegebene Einheit nicht derart, dafs Kants Weltanschauung sich mit ihr begnügen konnte. Unsere Freiheit wird also von ihm «gerettet» durch Heranziehung der Welt «an sich», zu welcher allerdings ein eigentliches Erkennen uns nicht führt; es ist ein «Vernunftglaube», welcher den wollenden Menschengeist in die Geistessphäre der Freiheit versetzt. Denkt man nun ein Ich «an sich», wie es als den Gesetzen der Erscheinungswelt zu Grunde liegend von Kant angenommen wurde, auch als reale Ursache dieser «Natur», so ist dann das Universum als eine Einheit vorgestellt, welche mit der Welt der Wahrnehmung auch den Geist des Menschen umschliefst, und wir könnten Kant, sofern er solche Weltanschauung fest im Auge behielt und sein Erkennen anspannte, sie zu rechtfertigen, in allem Wesentlichen nur beistimmen.

Worin wir ihm nicht beistimmen können, das sind die mancherlei Voraussetzungen, welche er seinem Denkgerüst zu Grunde legte. Wir beschränken jedoch die Kritik derselben auf die Punkte, welche für die Betrachtung des Ichbegriffs nicht zu umgehen sind. Da ist nun klar, dafs der Schnitt, welchen Kant durch Natur und Menschenseele führte, das Ich des Menschen derart von sich selber trennt, dafs dessen Einheit unbegreiflich wird. Die leibliche wie seelische Entwickelung des Menschen vollzieht sich in solcher Wechselwirkung, dafs beständig das Unsinnliche in uns auf das Sinnliche wirkt, das Sinnliche auf das Unsinnliche, und zwar so, dafs dieses Gewoge durch die Beziehung auf das gegebene Ich auf Erhaltung einer Einheit gerichtet bleibt. Es kann dies als die natürliche Folge einer solchen Wesenseinheit betrachtet werden, wie sie nicht nur dem menschlichen Individuum, wie sie jedem Lebewesen eigen ist, allerdings mit dem Unterschied, dafs wir uns dieser Einheit als der unsrigen auch bewufst sind. Aber wir sind uns unser selbst bewufst nicht blofs als Individuen, sondern als Personen. Statt nun diese zweifellos sich vollziehende Wechselwirkung als das gegebene Thatsächliche anzuerkennen, trennte Kant, um das persönliche Ich vor dem Naturleben in Sicherheit zu bringen, eine receptive, passive Seele von einer sich selbst bestimmenden, spontan wirkenden, und damit das receptive Ich des inneren Sinnes, das erscheinende, eine «Sache», von dem intelligiblen, dem Ich an sich, dem Ich der Persönlichkeit[1]), und er glaubte dann, dafs jenes

[1]) vgl. oben S. 114.

von diesem dazu bestimmt werde, unsere Wahrnehmungen ins Bewufstsein aufzunehmen (vgl. oben S. 115), oder, wie er auch sagt (vgl. oben S. 154), dafs «das Gemüt durch eigene Thätigkeit, nämlich durch das Setzen seiner Vorstellung, sich selbst affiziert».

Nun ist es ja richtig, dafs die Seele beim Aufmerken sich selbst bestimmt, und dafs sie, indem sie vorstellt, sich des Vorgestellten bewufst wird, aber dies berechtigte doch nicht zur Aufstellung eines doppelten Ich, sondern mufste vielmehr hindern, dafs Kant sich eine Seele vorstellte, welche sich lediglich receptiv verhalte. Ebenso überflüssig, wie auf theoretischem Gebiete von ihm ein intelligibles Ich neben dem empirischen aufgestellt wurde, für welches er nur dadurch irgend welche Verwendung fand, dafs er willkürlich dem empirischen Ich jede Thätigkeit untersagte, um sie jenem zuzuweisen, hat er dann das intelligible Ich auf praktischem Gebiete zum Verursacher einer «Freiheit» gemacht, die dann doch nur in Übereinstimmung mit den allgemeinen Naturgesetzen wirkt (vgl. oben S. 130). Das empirische Ich, welches auf praktischem Gebiet dem sinnlichen Triebe folgt, um Glückseligleit zu gewinnen, ist keineswegs von dem intelligiblen zu trennen, welches dem moralischen Gesetz zu Grunde liegt [1]), wie später noch zu betrachten sein wird.

Es ist aber nicht blofs das Ich als Erscheinung unhaltbar, sondern der Begriff der Erscheinung überhaupt, angewandt auf die Welt unseres Wahrnehmens, ist von Kant nicht bestimmt genug erfafst worden, und er verträgt sich, wie er ihn verwendet, nicht mit der Anerkennung des Daseins einer wirklichen, von unserem Denken unabhängigen Welt, welches Kant doch keineswegs bestreiten will. Denn, wenn Kant nach seiner Lehre von den Kategorieen daran festhalten mufs, dafs die Dinge nichts sind als unsere Vorstellungen, so werden dadurch die Dinge zu Gebilden, denen kein von unserem Denken unabhängiges Sein zukommt. Es verwirrt dann nur, wenn man von der Welt als «Erscheinung» spricht, statt (wie Schopenhauer) von der Welt «meiner Vorstellung», wie es auch verwirrt, wenn man sie dann noch als eine «wirkliche» bezeichnet, weil sie doch als Vorstellung in uns wirklich sei.

[1]) Kr. d. pr. Vern. I, 3. «In der Glückseligkeitslehre machen empirische Prinzipien das ganze Fundament aus, von der Sittenlehre aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben.»

Der Wortbegriff Erscheinung erhält in seiner Anwendung auf das Weltganze verschiedenen Sinn je nach der Auffassung von dem Wesen dieses Weltganzen. Derjenige, welchem als «wirklich» nur das gilt, was seinen Sinnen erscheint, könnte z. B. das Weltganze als Erscheinung bezeichnen, um damit auszudrücken, dafs dem Unsinnlichen, dem Geist, ein wirkliches Sein nicht zukomme; die «Erscheinung» wäre dann zugleich auch die Welt «an sich». Man kann auch unter einer Welt, wie sie uns erscheint, diejenige Art unseres Wahrnehmens verstehen, welche durch die ungeprüften Sinneseindrücke entsteht, im Gegensatz zu solcher Kenntnis derselben, wie sie uns durch Beobachtung und wissenschaftliche Forschung vermittelt wird. Auch wäre es dem Sprachgebrauch nicht zuwider, wenn man die auf das Thatsächliche ihres Erscheinens geprüfte Welt dann als die Welt, wie sie «an sich», d. h. wie sie eigentlich beschaffen ist, der sich zunächst bietenden Sinneswahrnehmung gegenüberstellen wollte. Kants «Erscheinung» hat aber mit dieser Entgegensetzung nichts zu thun; auch die wissenschaftlich berichtigte Erscheinung der Dinge ist für ihn nur Erscheinung[1]), und so mit Recht. Denn, wenn das philosophische Erkennen sich auf die letzten Gründe des Seins und Geschehens richtet, so drückt überhaupt das Wort Erscheinung in diesem Sinne keinen Begriff aus, den es zu behandeln hätte; nicht das Wesen der Erscheinung, ein von ihm Verschiedenes, kommt ja in Frage, sondern eben die Erscheinung selbst, deren Kenntnis richtig gestellt werden soll ohne Rücksicht auf etwaigen Zweifel, ob sie auch für das wahrhaft Wirkliche anzusehen sei.

Es kann ferner das Urteil, die Welt sei Erscheinung, so verstanden werden, dafs die Welt überhaupt nichts Wirkliches sei, sondern nur ein uns so Erscheinendes, dafs sie nur in unseren Vorstellungen bestehe, dafs sie also ein wirkliches Da-

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 60. «Wenn wir unsere empirische Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen.» (S. 61) «Die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung enthält gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern blofs die Erscheinung von etwas und die Art, wie wir dadurch affiziert werden, und diese Rezeptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heifst Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man die Erscheinung gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden».

sein zu haben nur scheine. Einer solchen Welt gegenüber würde dann die Welt «an sich» im vorstellenden Menschengeist zu suchen sein. Kant hat vielfach sich dahin erklärt, dafs er diese Auffassung nicht teile. Er sagt z. B.[1]): «Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äufseren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, dafs diese Gegenstände ein blofser Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dafs, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von sich selber als Objekt an sich unterschieden wird.» — «Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blofsen Schein machte.» Kant will auch «das unmittelbare Bewufstsein des Daseins äufserer Dinge» nicht nur «voraussetzen, sondern beweisen». Er führt aus[2]), dafs «Vorstellungen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches bedürfen, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding aufser mir und nicht durch die blofse Vorstellung eines Dinges aufser mir möglich[3])».

Es kann endlich die Welt, wie sie uns erscheint, von derjenigen Welt unterschieden werden, die uns nicht erscheint, von der wir also nichts wissen. Die Welt, von welcher wir überhaupt sprechen können, ist die Welt unseres Bewufstseins, und wir kennen und erkennen sie nur aus und nach dem Inhalt unserer Vorstellungen. Da nun unsere Vorstellungen eben nur aus der bestimmten Einrichtung unserer sinnlichen und geistigen Beschaffenheit hervorgehn, so mufs das philosophische Erkennen, wenn es sich um den Weltbegriff handelt, dessen eingedenk sein,

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 69. (In der ersten Aufl. d. Krit. ist diese Stelle nicht enthalten.)

[2]) Kr. d. r. Vern 2. Aufl. S. 275.

[3]) In der 2. Aufl. der Kr. d. r Vern. (S. 275) heifst in dem dort eingefügten Abschnitt «Widerlegung des Idealismus» der «Lehrsatz»: «Das blofse, aber empirisch bestimmte Bewufstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum aufser mir.»

dafs er sich nur auf die Welt unseres Bewufstseins bezieht, nicht etwa auf eine Welt, wie sie «an sich» sein mag. Wir können aber die Welt, wie sie für uns ist, ganz wohl die Wirklichkeit nennen, weil, mag sie nun «an sich» sinnlicher oder unsinnlicher Art sein, oder von einer Art, in welcher diese Gegensätze aufgehoben sind, sie jedenfalls so auf uns wirkt, wie geschieht, wir auch von anderem Wirken nichts wissen. Wenn durch die Betonung der besonderen Organisation des Menschen die Gültigkeit seines Erkennens eingeschränkt wird, so liegt andererseits in dem uns erkennbaren Zusammenhang der gegebenen Wirklichkeit, welcher der Mensch angehört, die Bürgschaft dafür, dafs keine Besonderheit für sich steht, so dafs, wenn auch für alle Lebewesen je nach ihrer Organisation ein besonderes Weltbild sich gestalten mufs, doch gesagt werden darf, die Welt sei auch so, wie sie im besonderen erscheine. Eine Welt aber «an sich» aufserhalb dieser besonderen Arten ihres Erscheinens ist überhaupt nicht vorhanden; nur in diesen Erscheinungen ist sie wirklich.

Der Begriff der «Welt an sich» ist nur der allgemeine Ausdruck für die unzähligen möglichen Welten, deren Verwirklichung, d. h. deren Formierung davon abhängig bleibt, dafs eine bildende Kraft mit ihnen zusammentrifft, für die sie dann Stoff werden und Veranlassung zum Bilden[1]). Kant beging nun den Fehler, sich die Welt der «Dinge an sich» als ein irgendwie fertig Seiendes zu denken, von dem man nur nichts wisse, und sie verdrängte so bei ihm die wirkliche, gegebene Welt als die wahrhaft seiende und liefs für diese nur zu, dafs sie Erscheinung sei. Kant geriet demnach mit sich selbst, so scheint es, in Widerspruch, wenn er an der Realität der gegebenen Wirklichkeit festhalten wollte (vgl. oben S. 157 fg.), denn ihm mufsten nun doch notwendig die gedachten «Dinge an sich» die wirklichen sein[2]), während die uns gegebenen wirklichen nichts

[1]) Man denkt hierbei leicht an Aristoteles' Begriff von der Materie, die weder ist, noch nicht ist, sondern erst durch Beziehung auf ein gestaltendes Wirkendes zu einem Bestimmten, einem Daseienden wird. De an II, 1: *ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.*

[2]) Proleg. S. 104 ff. (§ 32) spricht Kant von den Philosophen der alten Zeit, welche sich «aufser den Sinneswesen oder Erscheinungen (phaenomena), die die Sinneswelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (noumena), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht haben und den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.» Dann fährt er fort: «In der That, wenn wir

mehr sein konnten als unsere Vorstellungen. Er erklärt es ja auch für ein «Täuschendes», was mit diesen Vorstellungen sich verbinde, «dafs, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und aufser ihr zu schweben scheinen», und er sagt, «dafs, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen mufs, als die nichts ist als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung derselben»; «es seien äufsere Gegenstände (die Körper) blofs Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts[1])». Wenn er hier noch zwischen den «Gegenständen» der «Vorstellungen» und diesen selbst unterscheidet, so hält er doch diesen Unterschied nicht fest, wenn er z. B. erklärt, «die Materie sei gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns[2])» (vgl. oben S. 157).

Also noch einmal: Wenn Kant eine Welt «an sich» als seiend annimmt, als unabhängig von seinem Denken, so wird ihm die Wirklichkeit notwendig zu blofser Erscheinung, Erscheinung aber ist nur Vorstellung in uns, und so mufs er das in sich Widersprechende behaupten: die Aufsenwelt ist als wirkliche nur in uns. Unter Aufsenwelt aber mufs die Welt überhaupt verstanden werden, denn auch die Welt seines

die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blofse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dafs ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, dafs er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dafs die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blofser Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.»

[1]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 385; 383; 370.

[2]) A. a. O. S. 366 ff. Materie und körperliche Dinge «sind lediglich Erscheinungen d. i. blofse Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewufstsein eben so, wie das Bewufstsein meiner eigenen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der inneren als äufseren Anschauung, gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äufserer heifst, wenn er im Raume, und ein innerer, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen.» (S 372.) Durch den Ausdruck Vorstellungsarten sollen wohl diese «einfliefsenden» Vorstellungen von solchen unterschieden werden, welche wir mit Bewufstsein bilden.

«inneres Sinnes» erklärt Kant für Erscheinung, d. h. für Aufsenwelt; Innenwelt und Aufsenwelt sind zusammen die Welt «an sich»; dies ist die Welt-Einheit. Wer aber konnte ihm glauben, dafs so die Aufsenwelt in uns sei, wenn sie doch nicht blofser «Schein» sein soll?

Um uns zurecht zu finden, erinnern wir uns daran, dafs es Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft vor allem darauf ankommt, die Kluft zwischen Denken und Sein zu überbrücken, zu zeigen, wie objektiv gültige Urteile über «Gegenstände» möglich seien. Er sagt[1]): «Wenn wir äufsere Gegenstände vor Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit aufser uns kommen sollten, indem wir uns blofs auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch aufser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewufstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen. Also nötigt uns der skeptische Idealismus (der das Dasein der Materie für unerweislich hält) die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nämlich zu der Idealität aller Erscheinungen, zu ergreifen.»

Allerdings war es nun für Kant möglich, die so in uns hineingelegte Aufsenwelt als von den Kategorieen abhängig zu zeigen, und wenn man ihm glaubte, dafs diese a priori in uns seien, mufsten sie in ihrer Verwendung von objektiver[2]) nicht nur, sondern auch von allgemein gültiger Notwendigkeit sein. Aber sind wir denn zu solcher Aufstellung berechtigt?

Kant freilich meinte, dafs, wenn die Dinge so auf uns wirken, dafs Empfindungen in uns entstehen, wir uns dabei lediglich passiv verhalten. Wir haben diese Meinung schon besprochen (vgl. oben S. 117 fg.) und gezeigt, wie blofse Receptivität bei empfindenden Lebewesen nicht angenommen werden kann. Es findet Wechselwirkung statt. Kant aber, wie wir weiter sahen, nimmt freilich unsere Freiheit in einer intelligiblen Welt an, in welcher das Verursachende mit dem «Charakter des Dinges an sich»

[1]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 378.

[2]) Proleg. S. 80 (§ 19). «Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv.» — Über den Gebrauch der Wörter «allgemeingültig», «objektiv» bei Kant vgl. Gerber, die Sprache und das Erkennen, S. 178—189. —

wirkt[1]), hält auch diese Willensfreiheit, deren «Wirklichkeit» er indes nicht dargethan zu haben gesteht[2]), für durchaus verträglich mit der Naturnotwendigkeit der Erscheinungswelt (vgl. oben S. 131), denkt nun aber den wirklichen Menschen in solcher Stellung zur Aufsenwelt, dafs dessen eigene Thätigkeit schlechterdings aufgehoben wird. Der empirische Mensch gehört nach ihm der «stetigen Naturkette» an, so dafs er die «a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten nach einer schon vorherbestimmten Ordnung immer nur fortsetzt» (vgl. oben S. 127); sein Wirken «fliefst aus der Natur unausbleiblich ab», «so wie äufsere Erscheinungen in ihn einfliefsen[3])». Es ist klar, wie bei solcher Auffassung der Stellung des Menschen zu der Aufsenwelt es für Kant möglich wurde, die «in Abfolge blofser Naturwirkungen» sich in uns bildenden «Vorstellungsarten» (vgl. oben S. 160) für Wirklichkeiten derselben Art zu halten, wie sie den «Erscheinungen» zukommt, d. h. «den unbestimmten Gegenständen empirischer Anschauung»[4]). Die «einfliefsende» Erscheinung, in uns «fortgesetzt» (vgl. oben S. 118), erscheint in uns als «eine Art Vorstellung». —

Aber freilich ist es nicht zulässig, diese Vorstellungsarten in uns, die sich ja auch nur dann bilden, wenn wir auf die Empfindungen merken, auf deren Anlafs sie entstehen, d. h. wann wir sie einfliefsen lassen wollen, so anzusehen. Sie sind geistiger Natur, von ganz anderer Art, als die Gegenstände, auf die sie sich beziehen, haben nichts von deren Eigenschaften an sich. Die Vorstellung des Donners ist unhörbar, die Vorstellung des Rosenduftes riecht nicht. Die Vorstellungen können deshalb auch nicht als wirkliche Vertreter der «Erscheinungen» betrachtet werden; sie beziehen sich in uns aufeinander, verbinden und trennen sich, aber keineswegs in gleicher Weise, wie die Gegenstände der Aufsenwelt. Die Vorstellung der Sonne bringt die des Schnees nicht zum Verschwinden, lockt auch nicht die der Pflanze hervor; die Vorstellung der Hitze geht nicht über in die des Lauwarmen, wenn sie in uns mit der Vorstellung der Kälte zusammentrifft. Wie ganz anders verbinden und trennen sich die

[1]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 539.
[2]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 557 ff.
[3]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 540.
[4]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 20.

Vorstellungen im Traum oder bei Wahnsinnigen, wann sie sich selber überlassen sind, als die Dinge der wahrnehmbaren Welt!

Wollte man also auch Kants Kategorieen so annehmen, wie er sie aufzählt, und ihnen als a priori gegebenen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit einräumen, so würde ihre Herrschaft sich doch nicht weiter erstrecken, als über Vorgänge im Geiste des Subjekts. In welcher Art und Form unser Geist Objektives in sich enthält und das objektiv Gegebene in sich aufnimmt, wird klarer zu ermitteln sein, wenn man es unternimmt, durch eine als möglich gedachte Welt «an sich» die wirkliche zu einer unwirklichen zu machen und aus der Wechselwirkung zwischen der Aufsenwelt und unserem geistigen Wesen eine «Erscheinung» entstehen zu lassen, die sowohl sinnlich ist wie unsinnlich, d. h. eine nicht haltbare Aufstellung. Mit der äufseren Erscheinung fällt aber auch die des inneren Sinnes und mit dieser die künstliche Trennung des Ich in ein empirisches und ein intelligibles.

Dem Gedankengange Kants bei seiner Erkenntnislehre lag das Richtige zu Grunde, dafs er die Welt als für uns nur in unseren Vorstellungen enthalten erkannte und sie, sofern sie sich in diesen nicht fand, dem Erkennen entzog; richtig war auch, dafs er allein im menschlichen Geiste die Bedingungen aufsuchte, durch welche aus Vorstellungen Erkenntnis zu gewinnen ist; richtig war es endlich, dafs er ein Vermittelndes aufzufinden trachtete zwischen der von uns unabhängigen Wirklichkeit und dem denkenden Geiste, also neben der uns durch die Sinne gegebenen Welt eine solche, welche, weil von uns selbst hervorgebracht, aber unter Leitung des Gegebenen, dem Denken entgegenkommt und ihm zugleich den Zusammenhang mit dem Gegebenen gewährleistet. —

Wir haben indes mit Rücksicht auf unsere späteren Ausführungen noch den Versuch Kants in Betracht zu ziehen, durch die Lehre «Von dem Schematismus der reinen Vernunft» klar zu machen, wie die «reinen Verstandesbegriffe», d. h. die Kategorieen auf «Erscheinungen» anzuwenden «möglich sei»[1]). Man sieht daraus, dafs er diese Klarlegung für nötig hielt, wie unsicher er sich doch bei der Gleichsetzung der Erscheinungen mit Vorstellungen fühlte, denn auf Vorstellungen sind doch Begriffe ohne Anstand anwendbar. Kant hatte gelehrt, dafs durch die Ver-

[1]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 137 ff.

standesbegriffe den Erscheinungen Gesetze a priori vorgeschrieben werden, «so dafs die Natur sich nach ihnen richten müsse», aber er hatte hinzugefügt[1]), dafs «auf mehrere Gesetze als die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, auch das reine Verstandesvermögen nicht zureicht, durch blofse Kategorieen den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es mufs Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen.» Was versteht nun Kant unter Verstandesbegriffen? Er sagt[2]), «die Erkenntnis des menschlichen Verstandes sei eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv.» «Die Funktion der Begriffe besteht darin, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen in Einheit zu ordnen.» «Begriffe gründen sich auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke». Durch die Begriffe urteilt der Verstand; «Begriffe gehen niemals unmittelbar auf einen Gegenstand.» Durch den Begriff der «Teilbarkeit» werden z. B. als Gegenstände die teilbaren Körper nur mittelbar vorgestellt. «Begriffe beziehen sich als Prädikate möglicher Urteile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande.» Der Begriff «Körper» z. B. ist Prädikat zu dem Gegenstande «Metall» oder Holz oder Rose u. s. w. —

Kant untersucht nun in dem «Schematismus der reinen Verstandesbegriffe» «die Möglichkeit, wie diese auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können», obwohl sie doch «mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig sind»[3]). Solche Untersuchung würde für uns nur ergeben können, dafs, wenn Kant (wie es der Fall ist) hier unter «Erscheinungen» die Gegenstände der gegebenen Wirklichkeit versteht, nur gesagt werden kann, dafs Begriffe von Dingen nicht ausgesagt werden können, wenn aber die Erscheinungen nur «Vorstellungen» sein sollen, es selbstverständlich ist, dafs der Begriff Prädikat sein kann zu allen Subjekten, welche nach dem

[1]) Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 165. (vgl. oben S. 148.)

[2]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 68 ff.

[3]) Wir haben diesen «Schematismus der reinen Verstandesbegriffe» schon an anderer Stelle besprochen. vgl. Gerber, die Sprache und das Erkennen, S. 189 ff.

Sprachgebrauch von ihm umfafst werden, also von den Vorstellungen, welche das Subjektssubstantiv bezeichnet.

Für Kant konnte die Frage entstehen, wie die Denkthätigkeit, welche von uns ausgeht, in Beziehung treten kann zu unseren Vorstellungen, denn diese waren für ihn, obwohl sie in uns sind, doch ein von uns Getrenntes, nämlich das Erscheinende der Aufsenwelt, aber die Vorstellungen, wenn auch aus einem Empfinden hervorgehend, welches in seiner Beschaffenheit sich unabhängig von uns zeigt, erzeugen sich doch nur durch eine uns eigene Bildekraft, und sie erweisen sich als von unserem Gestalten abhängig, sobald wir uns ihrer bewufst werden. Dies Bewufstwerden tritt aber eben dadurch ein, dafs wir es sind, welche, indem wir vorstellen, thätig werden und uns als die erfassen, welche bilden und das Gebildete nunmehr als ein von uns Gewirktes von unserem Ich unterscheiden als ein Nicht-Ich, als ein Objekt unseres Wirkens. Die Vermittelung also der gegebenen Aufsenwelt mit unserer Denkthätigkeit, so dafs ein Erkennen der Welt möglich wird, vollzieht sich nicht auf dem Boden der Natur, sondern innerhalb unseres Seelenlebens und sie ist so auch nur eine Vermittelung für uns, ohne deshalb an sich selbst unwahr zu sein. —

Eine vermittelnde Welt, die Gegenstände uns zeigend, wie sie für uns sind, d. h. von uns erkannt werden nach unseren Begriffen, erbaut sich allerdings, aber gerade in der umgekehrten Weise, wie die ist, welche Kant erdacht hat. Nicht durch Naturnotwendigkeit wird sie hervorgebracht, sondern durch unsere Bildekraft, die ja freilich auch uns von Natur zu eigen ist, aber unter der Bestimmung, dafs wir selbst nach unserer Freiheit sie entwickeln. Nicht werden die «Erscheinungen» der Wirklichkeit von selbst in uns zu «Vorstellungen», die dann in irgend welcher Ähnlichkeit geistiger Art jene vertreten, sondern von uns werden Vorstellungen gebildet auf Anlafs unseres Empfindens, von uns werden diese Vorstellungen verwirklicht, indem wir sie erscheinen lassen, von uns wird so die zwischen Wirklichkeit und Menschenseele vermittelnde Welt geschaffen, welche die Welt des menschlichen Bewufstseins darstellt. Es ist dies die Sprachwelt. —

Die durch Sprache sich vollziehende Verwirklichung unserer Vorstellungen, d. h. die Darstellung derselben in sinnlich hörbaren Lauten, ruft zwar scheinbar dasselbe Bedenken hervor,

welches von der umgekehrten Seite her Kant beschäftigte, aber die Frage: Wie kann der sinnliche Laut die unsinnliche Vorstellung vertreten? läfst sich unschwer beantworten. Sprache kann überhaupt nicht, wenn sie als gesprochene, lebend, vorgestellt wird, von unseren Vorstellungen unabhängig gedacht werden. Sprechen oder Hören einer Sprache, ohne dafs unser Vorstellen mit den Lauten verbunden ist, also z. B. wenn die bestimmte Sprache, in der dies geschieht, uns unbekannt ist, verwandelt deren Worte für uns in blofse Schälle. Es kann andererseits unsere Thätigkeit des Vorstellens nur dadurch sich zu einer bestimmten Vorstellung abschliefsen, dafs sie sich in dem sinnlich festen, gegliederten Lautbilde zur Erscheinung bringt. Das Vorstellen vollendet, umgrenzt sich zu einer dem Wechsel des Bildens sich entziehenden Form, indem es Wort wird. Achtet man auf die Form dieser Elemente der Sprachwelt, so wird man die Bildekraft[1]), welche den von der Natur gegebenen Lautstoff in einer Weise färbt und gliedert, wie sie dem Gefühl entspricht, welches von der durch die Empfindung bestimmten Richtung des Vorstellens angeregt wird, als ein künstlerisches Wirken erkennen; achtet man auf den geistigen Gehalt, welchen die Lautform umschliefst, auf die Bedeutung des sprachlichen Gebildes, so findet sich, dafs die ersten Sprachwurzeln auch unser erstes Erkennen darstellen, denn deren Bedeutung spricht aus, auf was an dem vorgestellten Gegenstande der Namengeber als diesem eigentümlich merkte, so dafs er ihn dadurch von jedem anderen unterschied.

Wie aber ist es möglich, dafs der sinnliche Laut die unsinnlichen Vorstellungen abbildet? Er bildet sie gar nicht ab, auch wenn er sich in irgend welcher Analogie mit ihnen halten mag, ebensowenig, wie unsere Empfindungen die Gegenstände abbilden, deren Reiz sie hervorruft. Das Aussprechen wie das Hören unserer sprachlichen Lautgebilde ist nur Zeichen und für den Hörer die Anregung, Vorstellungen zu bilden, welche sich in der durch die Laute angezeigten Richtung bewegen. Nur also symbolisch bedeutet das Wort, was vorgestellt werden soll, und es hängt von der Art ab, wie wir es verwenden, ob es uns den einzelnen gegebenen Gegenstand eines Hier und Jetzt vertritt, oder nur die Aufforderung, die entsprechende Vorstellung zu

[1]) vgl Gerber, die Spr. u. d. Erk. S. 19 ff.

bilden. Werden z. B. die Wörter Dreieck oder Hund gebraucht mit der Beziehung auf bestimmte Gegenstände dieses Namens, welche wir sehen oder sahen, so suchen wir dies rechtwinklige, stumpfwinklige, gleichseitige u. s. w. Dreieck, diesen Mops, Hühnerhund, Windhund u. s. w. vorzustellen, wie sie gesehen wurden; brauchen wir aber dieselben Wörter ohne solche Beziehung, so dafs unser Vorstellen seinen Halt und Ausgangspunkt nur an dem Lautsymbol findet, während die Bestimmtheit des wahrnehmbaren Gegenstandes ihm entzogen ist, so bewegt es sich freier innerhalb der durch den Sprachlaut angedeuteten Grenzen, wird so unbestimmter, und das Wort erhält dadurch eine allgemeinere Bedeutung, d. h. es bleibt die Bedeutung eine mannigfach bestimmbare. Eine solche nur angedeutete, sich nicht vollendende, also unvorstellbare Vorstellung nennen wir Begriff, und die bildende Thätigkeit, sofern sie solche Wortbegriffe verbindet, sondert, umgestaltet, nennen wir im engeren Sinne denken. Die einzelnen Akte des Denkens kommen ferner in Gebilden zum Abschlufs, welche Urteile heifsen, und die Urteile werden wieder zu Anlässen neuer Wortbildungen, welchen die ursprünglichen, auf sinnlich Wahrnehmbares sich beziehenden Wörter lautlich und seelisch zu Grunde liegen. Die so entstehenden Wortbegriffe, welche im Denken wurzeln, kennzeichnen sich als zusammengesetzte und abgeleitete, d. h. aus Urteilen hervorgegangene Bildungen; es sind Prädikats-Wortbegriffe, die gewöhnlich durch den Namen «nomina abstracta» von den zuerst auftretenden sogenannten «Gattungsbegriffen» unterschieden werden [1]; solche sind z. B. Einheit, Vielheit, Allheit, Realität, Negation, Limitation, Substantialität, Inhärenz, Subsistenz, Kausalität, Ursache, Wirkung, Wechselwirkung, Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, d. h. die «reinen Verstandesbegriffe», welche Kant in der «Tafel der Kategorieen» zusammenstellte [2].

Es genügt schon die Hinweisung auf diese in Kürze angedeutete Entstehung der Seelengebilde, welche wir Begriffe nennen,

[1]) Vgl. Gerber, Spr. u. Erk. Kap. V.

[2]) Kant bemerkt (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 108. Prolegg. § 39), dafs zu den Kategorieen noch «ebenso reine, aber abgeleitete Verstandesbegriffe» gehören, die er «Prädikabilien des reinen Verstandes» nennt, wie z. B. Kraft, Handlung, Leiden, Gegenwart, Widerstand, Entstehen, Vergehen, Veränderung, die in einem «System der transscendentalen Philosophie vollständig hinzuzufügen» wären. Es dürften dann wohl die Prädikats-Wortbegriffe ohne Ausnahme aufzunehmen sein. —

und auf deren unzertrennliche Verbindung mit ihren Wörtern, um erkennen zu lassen, dafs uns Kants Kategorieen als sogenannte Stammbegriffe a priori eines reinen Verstandes nicht gelten können, und wir bemerken hierzu noch, dafs wir auch Kants Lehre von Raum und Zeit als blofs subjektiven Anschauungsformen a priori nicht zustimmen. Es ist dies Besondere an Raum und Zeit, dafs sie nur Formen sind, Bedingungen des Erscheinens, welche nur an den Erscheinungen auch selber erscheinen und so von uns vorgestellt werden. Wir wissen allerdings, dafs wir sie nur vorstellen nach der Art, wie wir sie kennen lernen, aber daraus, dafs sie so für uns sind, folgt nicht, dafs sie es nur für uns sind. Die Wörter Raum und Zeit können sowohl Vorstellungen bezeichnen, wie Begriffe, welches letztere Kant bestreitet. Es ist nicht zweifelhaft, dafs Raumgestaltungen und Zeitabschätzungen an den ruhenden oder bewegten Erscheinungen vorgestellt werden, dafs also Vorstellungen von Zeiten und Räumen sich bilden; an den Wortbezeichnungen dieser Vorstellungen werden dann die Begriffe herausgearbeitet, welche nicht mehr vorstellbar sind, weil sie ins Endlose verlaufen, aber denkbar. Ich stelle Zeit vor, wenn ich sage: die Zeit wird mir lang, Zeit ist Begriff, wenn ich urteile: Eine leere Zeit kann nicht vorgestellt werden; eine Vorstellung bedeutet Raum, wenn es heifst: der Raum dehnt sich uns endlos, einen Begriff, wenn ich urteile: der Raum ist Bedingung für das Dasein der Dinge.

Raum und Zeit zeigen sich in unserem Vorstellen und Denken mächtig als Bedingungen für die Bestimmtheit und Ordnung des seelischen Bildens, und so finden wir sie in der Sprache ausgedrückt sowohl in den Wahrnehmungssätzen, die eine Vorstellung entfalten, wie in den Urteilssätzen, welche Wortbedeutungen aufeinander beziehen. Das Satzsubjekt in seiner substantivischen Form bietet in seiner Geschlossenheit ein der räumlich umgrenzten, beharrenden Gestalt von sinnlicher Festigkeit entsprechendes Satzelement, und die Zeitbestimmung, von welcher die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat bedingt vorgestellt oder gedacht wird, tritt an der Form des Verbum hervor. In Urteilssätzen erscheint im Verhältnis zu Wahrnehmungssätzen die räumliche wie die zeitliche Bestimmung abgeblafst, weil das Denken von dem Sinnlichen weiter abrückt, aber die Form derselben bleibt erhalten.

Fragen wir nun, wie denn nicht blofs Kants «reine Ver-

standesbegriffe», sondern überhaupt unsere Wortbegriffe mit objektiver Gültigkeit auf die einzelnen Gegenstände der Erscheinungswelt angewandt werden können, so verweisen wir auf das oben (S. 164) schon Gesagte. Wortbegriffe bedeuten Gedachtes; Vorstellungen gehen in sie ein, weil sie so dem Gedachten zu Grunde liegen wie den Wortbildungen, nicht aber Dinge oder Erscheinungen, weil diese eben nicht Worte sind. Objektive Gültigkeit erreichen unsere Aussagen nur insofern, als auch wir selbst in unserer Subjektivität der gegebenen objektiven Wirklichkeit angehören, und unser Wirken nicht aufserhalb derselben bestimmt wird, wie es sich auch vollzieht. Nach der Wertschätzung aber, wie sie in unserem Wesen begründet ist, erachten wir unser Wirken, wiefern es von unserem Geiste verursacht wird, einer höheren Entwickelungsreihe angehörig, als die ist, welche aus blofsem Mechanismus des Naturwirkens hervorgeht. Wie unsere Vorstellungen nicht Abdrücke der Erscheinungen sind, so gelten sie uns auch nicht als «Fortsetzungen» derselben in uns, sondern als Fortbildungen, die sich weiter zu Begriffen vergeistigen. Indem Vorstellen und Begreifen sich in den Sprachlauten verkörpern, befähigen sie uns zur Vollendung einer Sprachwelt, die nicht mehr individuell begründet ist und gilt, sondern das Ergebnis wird unablässiger Geistesthätigkeit der Gattung, an welchem das Denken der Individuen sich zurechtfindet.

Wir haben so an der Hand der Sprache die Frage, welche dem «Schematismus der reinen Verstandesbegriffe» bei Kant zu Grunde liegt, zu erledigen gesucht[1]). Es fehlte Kant die Einsicht, dafs Sprache für uns die unabweisliche Vermittlerin zwischen dem begrifflichen Denken und den Erscheinungen ist. Er erkennt die Begriffe nicht als Wortbegriffe; sie sollen aus einem «reinen Verstande», man weifs nicht wie, hervorgehen; dafs und wie sie aus Vorstellungen erwachsen, zieht Kant nicht in Betracht. So bringt es denn sein mühsames Grübeln nicht zur Klarheit und bleibt ohne rechte Frucht. Er fordert von seinem nebelhaften «transscendentalen Schema», dafs es, um zwischen dem Verstandesbegriff und dem erscheinenden Gegenstande vermitteln zu können, intellektuell und sinnlich zugleich sei und doch auch «rein», d. h. ohne alles Empirische. Solches Schema

[1]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 137 ff. Vgl. oben S. 163 ff.

könne nur ein Produkt der Einbildungskraft sein, sei aber kein «Bild», weil ein solches die Allgemeinheit des Begriffes nicht erreiche. Es sei also z. B. «der sinnliche Begriff» des Triangels oder des Hundes, der «eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume bedeute», nur in einem Schema vorhanden, welches allein «im Gedanken existiere». Der scharfsinnige Mann sah nicht, dafs das Rätsel [1]), welches er aufgab, von ihm schon gelöst gezeigt wurde, als er die Wörter: Triangel, Hund aussprach, da die von uns gebildeten Wörter wohl auch «rein» vom gegebenen Empirischen zu erachten sind. Denn das Wort ist, wie er verlangt, sinnlich, seinem Laute nach, und doch auch intellektuell nach seiner Bedeutung; es giebt ferner kein Bild des Gegenstandes und ist doch ein Zeichen desselben und zwar ein solches, «welches die Allgemeinheit des Begriffes erreicht»; wollen wir endlich der Thätigkeit, durch welche es von uns hervorgebracht wird, einen Namen geben, so wird der von uns vorgeschlagene Name «Bildekraft» das ausdrücken, was Kant als produktive Einbildungskraft seinem «transscendentalen Schema» zu Grunde legt.

Kant glaubt, dafs die von ihm gesuchte Vermittelung herbeigeführt werde «vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die Erscheinung vermittelt». Es sei nämlich die Zeit «mit der Kategorie insofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht», «andererseits mit der Erscheinung insofern, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist». Also, sagt Kant [2]), sind diese Schemata «nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln», die je nach den Kategorieen entweder auf die Zeitreihe gehen, oder auf den Zeitinhalt, die Zeitordnung, den Zeitbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Nun begleitet ja allerdings die Zeitvorstellung unser Vorstellen und Denken, und die Satzprädikate lassen in der Sprache auch immer Zeitbestimmung erkennen, aber wenn ein Zeitliches alles Vorstellen begleitet, so ist es doch nicht dessen Inhalt, es

[1]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 141. «Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blofsen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden.»

[2]) Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 145.

tritt doch nur an dem Vorgestellten oder Gedachten hervor. Das Satzprädikat ist an sich selbst keine Zeitbestimmung, sondern Kants «allgemeiner Begriff», und dieser wird durch die Hinzufügung derselben nicht «gleichartig» mit der «Erscheinung», d. h. mit dem «Gegenstand», der Satzsubjekt ist, verbindet sich auch mit ihm nicht durch die Zeit, sondern erhält nur eben diese zeitliche Bestimmung, unter welcher die Einzelvorstellung als dem Begriff eingeordnet gedacht wird. Es liegt also Kants «Schematismus» nur die Beobachtung zu Grunde, dafs die Satzprädikate Zeitwörter sind.

Wir wenden zum Schlufs uns noch einmal zurück zu Kants Lehre von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception (vgl. oben S. 148 fg.), d. h. von der Einheit des Selbstbewufstseins, auf welcher jede «notwendige» Verknüpfung der Erscheinungen, d. h. Vorstellungen, also aller Verstandesgebrauch beruht. In der Sprache prägt sich die alle unsere Erkenntnisakte in dieselbe, immer sich wiederholende Einheitsform fassende Form des Bewuftseins aus, und Kant würde seinen Gedanken bestimmter und klarer gestaltet haben, wenn er ihn an den in der Sprache verwirklichten Erkenntnisakten, also an der Satzform, durchgeführt hätte[1]). Es liegt nicht abseits von unserer Betrachtung, wenn wir bemerken, dafs Kant auch in der That das Ergebnis seiner Ausführung nur aus Betrachtung der Sprachform gewonnen hat, obwohl ihm freilich der Gedanke nicht kam, dafs dies die notwendige Bedingung für seine Denkarbeit gewesen ist. Dafs er «Beispiele» sich vorgestellt habe, dafs im ersten Entwurf seiner Kritik sie auch eingeflossen sind und nur zu Gunsten eines «blofs scholastischen Vortrags» wegblieben, sagt er selbst[2]). Nun mag er wechselnd bald diese bald jene Vorstellung unter begriffliche Bedingungen gestellt haben, so konnte dies doch nicht anders geschehen, als dafs er Wörter in Satzeinheit aufeinander bezog; nicht blofs nachträglich kann man Beispiele für ein Erkanntes bilden, sondern der Erkenntnisakt selbst vollzieht sich immer nur dann an dem Vorgestellten, wenn dies durch Sprache gestempelt wurde und Dasein erhielt.

Wie nun aber auch Kant seine Untersuchung von der Einheit der Apperception noch weiter durch die Annahme eines

[1]) Vgl. Gerber, d. Spr. u. d. Erk. S. 68. Anm.
[2]) Kr. d. r. Vern. Vorr. XII.

apriorischen Erkennens und einer Welt der Dinge an sich ohne Not belastet hat, so weist sie doch ein für das Erkennen des Ichwesens ungemein fruchtbares Ergebnis auf, wenn es auch von Kant, weil es bei ihm in die intelligible Ansichwelt hineinragte, von welcher er nichts wissen durfte, nicht bestimmt genug zum Ausdruck gebracht wurde. Er erkannte aber, dafs die Einheit des Bewufstseinsinhaltes sich nur aus der Einheit unseres Selbstbewufstseins erklären lasse; er nennt dies (vgl. oben S. 152) «den schlechthin ersten und synthetischen Grundsatz unseres Denkens überhaupt». Er spricht aus, dies «transscendentale Bewufstsein», dies «stehende und bleibende Ich», sei ein «Vermögen». Von diesem Ich also, dem «Spontaneität» zukommt, wird das Denken zur Einheit bei seinen Hervorbringungen genötigt; ihm kommt das Vermögen zu, dessen Gestaltungen in dieser Richtung zu bestimmen[1]). Kant nennt die Einbildungskraft und den Verstand als die Mittel, durch welche die Einheit in den Erkenntnisakten zustande kommt. Aber weder in dem Begriff der Einbildungskraft noch in dem des Verstandes liegt es, dafs sie Einheit verursachen; das Einigen konnte nur aus dem Wesen des Ich sich erklären, als in welchem ein Wählen und Wollen enthalten sei[2]), eines Ich also, welches hierin ein eigenes, im Umkreise seines Bewufstseins freies, Wirken offenbart. Die Frage, ob und wie unser uns gegebenes Ich dennoch als ein sich aus sich selbst bestimmendes zu denken sei, wird uns später beschäftigen. Kants Versuch, durch Absonderung eines lediglich passiven empirischen Ich von dem an sich seienden, frei wollenden Ich der Schwierigkeit Herr zu werden, deckt diese eigentlich nur auf. Wie sollte denn jenes Ich,

[1]) Vgl. Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 402. «Das Selbstbewufstsein ist die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit und als das Korrelatum alles Daseins, aus welchem alles andere Dasein geschlossen werden mufs, vorstellt, sagen, dafs es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorieen, sondern die Kategorieen — durch sich selbst erkennt.» Freilich fährt dann Kant fort; es ist aber «einleuchtend, dafs ich dasjenige, was ich voraussetzen mufs, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und dafs das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei».

[2]) Die Begriffe des Wählens und Wollens stammen aus derselben Wurzel. Skt. W. var, wählen; Zd. var, wählen, wollen; βούλομαι; volo; Got. viljan wollen; valjan wählen.

welches nur «Erscheinung» ist, zusammen mit diesem, welches niemals erscheint, dieselbe eine Wesenheit bilden können, welche wir als unser Ich in uns fühlen[1])?

Johann Gottlieb Fichte unternahm es, die Andeutungen Kants über das Wesen des intelligiblen, schöpferischen Ich weiter zu entwickeln. Er setzte dies Ich als Prinzip der Philosophie. Er war zuerst der Meinung, hiermit etwas auszusprechen, was Kant selbst gemeint habe[2]). Als Kant dies von sich wies, beurteilte ihn Fichte als einen solchen, der seine Aufgabe nur halb zu lösen imstande sei.

Fichtes Ausführungen betreffen also nicht unser gegebenes Ich. Er sagt[3]), dafs seine Wissenschaftslehre bei «den ersten und Grundbestimmungen des Bewufstseins» absehe von «unserer Gattung, von uns Menschen», die Rede sei nicht von dem «durch Gattung und Individualität Bestimmten», sondern nur von dem «für alle Vernunft Gültigen», «dem Kantischen a priori»; und er erklärt[4]), dafs sein «Ich» nicht zu denken sei im Gegensatz zu anderen «Personen», sondern es sei im Gegensatz zur Objektivität überhaupt «die Ichheit überhaupt».

Es war Fichtes Ansicht[5]), dafs «wir bei Kant ganz bestimmt den Begriff des reinen Ich gerade so finden, wie ihn die (Fichtes) Wissenschaftslehre aufstellt». Er begründet dies durch dessen eigene Worte in der Kritik der r. Vern. (2. Aufl. S. 132, vgl. oben S. 151), welche von einem in allem Bewufstsein als dasselbe auftretenden Ich der reinen, ursprünglichen Apperception sprächen. Nun hatte aber Kant in der citierten Stelle auch bemerkt, dafs die Vorstellungen im Selbstbewufstsein nur sein könnten, wenn deren Mannigfaltigkeit eine notwendige Be-

[1]) Kant (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 566 ff.) hat sich freilich bemüht zu zeigen, wie es möglich, und zwar nicht zu erkennen, aber doch zu denken sei, dafs «ein Subjekt der Sinnenwelt» zugleich den «Charakter (d. h. das Gesetz seines Wirkens) eines Dinges der Erscheinung» und eines «Dinges an sich selbst» besitze.

[2]) Fichte sagt von sich («Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogen. Philosophie.» Vorrede, S. V.), «er wisse, dafs er nie etwas werde sagen können, worauf nicht schon Kant, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler, gedeutet habe». In der Vorrede zur «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre vom Jahre 1794» S. XII bezeichnet er sein System als «echten durchgeführten Kriticismus». Vgl. ebenda S. 138 Anm.

[3]) Fichte, «Sonnenklarer Bericht an das gröfsere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie» S. 59 ff.

[4]) «Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre» § 9.

[5]) Zw. Einl. in d. Wissensch. § 6.

ziehung auf das «Ich denke» im Subjekt zuliefse. Fichte weifs dies und sagt (a. a. O.), er selbst zeige in der Wissenschaftslehre, dafs überhaupt «alles, was im Bewufstsein vorkommt, durch die Bedingungen des Selbstbewufstseins begründet, gegeben, herbeigeführt ist; und dafs es einen Grund desselben aufser dem Selbstbewufstsein ganz und gar nicht gebe». Er findet dann freilich, dafs «Kant ein solches System keineswegs aufgestellt hat», glaubt aber, «dafs Kant sich ein solches System gedacht habe[1])».

Die Entstehung des Fichteschen Ich aus dem Kantischen ist leicht zu begreifen. Bei Kant bethätigt sich das Ich teils theoretisch, und zwar receptiv als empirisches, spontan als denkendes, transscendentales Ich, teils praktisch als das intelligible Ich des freien Willens. Nun war es gerade die Lehre von diesem sich selbst bestimmenden Ich, durch welche Fichte, der vorher Spinozas Determinismus gefolgt war, für die Kantische Philosophie gewonnen wurde, und er glaubte, dafs in dem transscendentalen Ich der reinen Vernunft die Möglichkeit nachgewiesen werden könne, wie es unabhängig von der Naturnotwendigkeit sich entfalte. Fichtes sich selber setzendes Ich zeigt als solches eine «Thathandlung» ursprünglicher Art[2]), durch welche das Selbstbewufstsein erst hervorgebracht wird, und es findet sich so das praktische Ich mit dem theoretischen zusammen.

Thätigkeit also, das sich selbst bestimmende Wollen, ist das Wesen des Ich. Das Ich kommt nur dadurch zum Wissen, dafs es will, stellt nur dadurch vor, dafs es sich handelnd verhält.

Fichte sagt[3]): «Nicht etwa das theoretische Vermögen macht das praktische möglich, sondern umgekehrt das praktische

[1]) Kant schreibt indessen über eine «mit vieler Vorliebe für Herrn Fichte abgefafste Rezension» der Wissenschaftslehre, «sie sieht wie eine Art von Gespenst aus, was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hiervon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet.» (Brief an J. H. Tieftrunk vom 5. April 1798.)

[2]) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre (v. J. 1794) Tl. I, § 1, 10: Diese «Thathandlung müfste etwa folgendermafsen ausgedrückt werden: ‚Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.'» — Zweite Einl. in d. Wissensch. § 4: «Das Ich wird durch den Akt blofs in die Möglichkeit des Selbstbewufstseins und mit ihm alles übrigen Bewufstseins versetzt».

[3]) Grundl. d. ges. Wiss. 2. Tl. § 4. Anm.

Vermögen erst das theoretische; die Vernunft an sich ist blofs praktisch, und erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich wird sie theoretisch.» Nun hatte ja auch Kant der praktischen Vernunft eine höhere Stellung gegeben als der theoretischen, welche es vergebens versucht, zum Übersinnlichen vorzudringen. Er gründet auf das Faktum des moralischen Gesetzes in uns die Postulate der praktischen Vernunft, das Dasein Gottes, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und öffnet uns so durch die Hinweisung auf unser Wollen die Aussicht in eine intelligible Welt. Aber Kant hatte darüber nicht vergessen, dafs wir von einer Wirklichkeit aus philosophieren, dafs unser Denken sich an der gegebenen Welt zurechtzufinden hat. Er erkannte durchaus an, dafs Naturnotwendigkeit uns beherrscht, er sprach aus, dafs wir als empirische Wesen unfrei seien; er hatte ja auch gelehrt, dafs die Objekte zwar formal von dem ursprünglichen Bewufstsein bestimmt wären, ihrem Dasein nach aber von demselben unabhängig beständen. Fichte war nicht der Mann für solche Besonnenheit. Er bestreitet, dafs es Dinge sind, welche auf uns wirken; unsere eigene Einbildungskraft stellt sie uns so vor, als wären sie Dinge. Dafs diese sie vorstellt, geschieht deshalb, weil das Ich es so will. Wenn dessen erste Thathandlung war, dafs es sein eigenes Sein setzte, so besteht die zweite darin, dafs es ein Entgegengesetztes setzt, ein Nicht-Ich, dessen «ganzes Wesen (Materie) darin besteht, dafs es nicht ist, was Ich ist», dafs ihm «von allem, was dem Ich zukommt, das Gegenteil zukommen mufs[1])». Warum aber will das Ich dieses Setzen des Entgegengesetzten? Weil sein Wesen und also seine Bestimmung lediglich im Handeln besteht, das Handeln ihm aber ohne ein Nicht-Ich unmöglich sein würde, denn es ist «Handeln» eben dies: «ein Nicht-Ich wird durch das Ich bestimmt[2]).» Um also handeln zu können, verhält sich das Ich schöpferisch und bringt eine Scheinwelt hervor.

Die «produktive Einbildungskraft», welcher diese Leistung obliegt, bezeichnet Fichte als ein «wunderbares Vermögen»,

[1]) Grundl. d. ges. Wiss. § 2.

[2]) Fichte giebt als Grundlage für die theoretische Wissenschaftslehre an: «Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich», für die praktische: «Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.» (Grundl. d. ges. Wiss. Tl. 3. Anh.)

«ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären läfst und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte»[1]). Bei Fichte erhält also das, was man sonst Natur nennt, nur die Bedeutung, dafs es für uns die Schranken darstellt, welche wir aufzuheben die Bestimmung haben, dafs es das Übungsfeld abgiebt für unser der Pflicht folgendes Handeln. Er sagt[2]): «Die ursprünglichen Schranken meines Wesens sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies? — sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das klärste und gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflicht-Gebotes, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grund aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist». —

Fichtes Ansicht über die Willensfreiheit ist in dem Gesagten enthalten. Für Fichte bestand hierüber keine Frage. Sein Ich schaut sich in der Unendlichkeit seines Wesens an und geht in den Anfang zurück[3]). Das Ich ist es selbst, welches sich die Schranke des Nicht-Ich setzt, und das Ich ist es selbst, welches diese Schranke im unendlichen Fortschritt, in einem unendlichen Streben wieder aufhebt. Das Leben verläuft nach dem im Ich selbst enthaltenen Gesetz. Fichte sagt[4]): «Der transscendentale Idealismus ist die einzige pflichtmäfsige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Spekulation und das Sittengesetz sich innigst vereinigen. Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge be-

[1]) Grundl. d. g. W. S. 168, 178, 277 ff. (Vgl. oben S. 170)

[2]) Appellation an das Publikum cet. (1799) S. 46.

[3]) Grundl. d. ges. Wissensch. S. 239: «Unendlich ist das Ich, inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht, und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Produkt derselben, das Ich, unendlich ist.» — Insofern das Ich sich einen Gegenstand, eine Schranke setzt, «seine Thätigkeit objektiv ist, ist es endlich». —

[4]) Zweite Einl. in die Wissensch. § 5.

stimmend. Der Begriff des Handelns, der nur durch die intellektuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht — etwas entgegensetzen mufs ich ihm, denn ich bin endlich — ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt.» — Der Wille des Individuums ist dann frei, wenn er in dem göttlichen aufgeht[1]. —

Die Gottesidee Fichtes ist nicht leicht zu fassen, wenn man annehmen will, was er selbst glaubt[2], dafs sie während seiner ganzen Lehrthätigkeit unverändert geblieben sei. Man hatte ihm Atheismus zur Last gelegt, weil in seiner Abhandlung «Über den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltordnung» «diese moralische Weltordnung selbst Gott sei und wir keines anderen Gottes bedürften». Er sagt darauf, dafs er unter dem Wort Ordnung kein ordo ordinatus verstehe, sondern ein ordo ordinans[3], ein thätiges Ordnen. Ihm geht also Religion in Moralität auf. Er sagt[4]: «Moralität und Religion sind absolut eins; beides ist ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben.» Fichtes Gott «wirkt», «weifs und erkennt», «will, und sein Wille selbst ist That», «lebt also und ist, aber er ist nicht, wie wir alle Ewigkeiten hindurch allein ein Sein werden denken können»[5]. Er spricht zu Gott: «Was ich begreife, wird durch mein blofses Begreifen zum Endlichen

[1] Anweis. zum sel. Leb. 8. Vorles. (S. 165): «Durch den höchsten Akt der Freiheit — fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein.» «Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel, vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott.» — (S. 152) «Das absolute Sein stellt in seinem Dasein sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit, sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eigenen innern Sein; es erschafft nicht etwa eine Freiheit aufser sich, sondern es ist selber, in diesem Teile der Form, diese seine eigene Freiheit aufser ihm selber.»

[2] Anweisung zum seligen Leben (1806) (Vorr. S. IV.). F. spricht von «derjenigen philosophischen Ansicht, die ihm schon vor dreizehn Jahren zu teil wurde», und sagt, dafs, «obwohl sie, wie er hofft, manches an ihm geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat».

[3] «Aus einem Privatschreiben im Januar 1800.» (Philos. Journal von Fichte u. Niethammer. Bd. IX, Heft 4. S. 364 ff.)

[4] Appellat. an d. Publik. (1799) S. 40.

[5] «Die Bestimmung des Menschen.» (Neue Aufl. 1838.) S. 193 ff.

— ich habe nur dieses diskursiv fortschreitende Bewufstsein und kann kein anderes mir denken. Wie dürfte ich dieses dir zuschreiben[1])? In dem Begriffe der Persönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen, ohne diese?» — Wie also Gott an sich selbst ist, kann man nicht wissen wollen, denn eine unendliche Steigerung des Endlichen würde ihn nur zu einem gröfseren Menschen machen, da er «vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden ist». —

Um Kants Denken zu vollenden, hatte Fichte den Begriff der «Ichheit» zu denken versucht, den er jedoch gewöhnlich mit «Ich» bezeichnet. Dafs die Entwickelung des Ich, in welcher auch die des Nicht-Ich enthalten war, sich durch Denkarbeit vollzog, war ihm ja bekannt, auch dies, dafs es seine Denkarbeit war, welche dies leistete[2]). Aber während er ganz wohl einsah: «Was ich begreife, wird durch mein blofses Begreifen zum Endlichen», hielt er doch dafür, dafs in seinem Begriff der Ichheit sich das Unendliche darstelle, wie es sich selbst setzt und sein Entgegengesetztes. Nun ist klar, dafs Fichte bei seiner Denkarbeit von einer Ichheit nichts wufste, als dies, dafs er ein Ich unmittelbar in sich fühlte und sich dessen bewufst war. Was er dann weiter von der Ichheit angeben zu können glaubte, konnte nur in einer «unendlichen Steigerung des Endlichen» bestehen, bei welcher die Analogie mit der Vorstellung des eigenen Ich mafsgebend blieb. Wenn nun Fichte selbst sagt, dafs das Unendliche vom Endlichen der Art nach verschieden ist, so durfte er selbst auch seinen Aufstellungen nur einen geringen Wert beimessen. Die Welt, als Scheinwelt darstellend das versinnlichte Materiale unserer Pflicht, und um deswillen die Ichheit sich ein Nicht-Ich entgegensetzend — dies sich als «Wissenschaftslehre» vorzustellen zeigt eine Weltanschauung von solcher Enge des Gesichtskreises, dafs sie nur mit dem guten Willen «pflichtmäfsiger Denkart» (vgl. oben S. 176) entschuldigt werden kann,

[1]) Bestimmteres findet sich hierüber in der Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre. S. 235: «Für die Gottheit, d. i. für ein Bewufstsein, in welchem durch das blofse Gesetztsein des Ich alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewufstseins undenkbar), würde unsere Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewufstsein gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist.»

[2]) Die «Darstellung der Wissenschaftslehre» aus dem Jahre 1801 geht vom «absoluten Wissen» aus statt vom absoluten Ich.

der ihr zu Grunde liegt. Andererseits lohnt es wohl anzuführen, welche Vorstellung von seinem Ich, dem empirischen, Fichte entwickelt. Er sagt[1]): «Ich bin Ich.» «Ich bin das Wissende selbst, Eins mit dem Wissenden.» «Was ich bin, davon weifs ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weifs, dafs ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weifs. Es bedarf hier keines Bandes zwischen Subjekt und Objekt; mein eigenes Wesen ist dieses Band. Ich bin Subjekt und Objekt: und diese Subjekt-Objektivität, dieses Zurückkehren des Wissens in sich selbst, ist es, die ich durch den Begriff Ich bezeichne, wenn ich dabei überhaupt etwas Bestimmtes denke.» Dieser Identität des Subjekts und Objekts, «welche beiden zu grunde liegt, aus dem erst beides wird», kann ich mir allerdings nicht bewufst werden, denn «es ist Bedingung alles meines Bewufstseins, dafs es mir als zweierlei erscheine». Das Subjektive erscheint hierbei als «Grund des Bewufstseins der Form nach», dafs indes irgend ein bestimmter Inhalt geschaut wird, davon scheint der Grund in einem von uns unabhängigen Objektiven zu liegen; da aber der Raum auch nur in uns ist, aus uns selbst erst hervorgeht, so giebt es kein anderes Ding als eben dies Ding des Bewufstseins, und (a. a. O. S. 100) «wir wissen also in allem unseren Bewufstsein schlechterdings von nichts, als von uns selbst und unseren eigenen Bestimmungen». Fichte findet, dafs so für das Ich nur die Bedeutung bleibe, dafs es ein die wechselnden Vorstellungen begleitendes Nicht-Ding sei, dem jedoch an sich selbst kein Sein zukomme. Daraus ergiebt sich dann (a. a. O. S. 108): «Es giebt kein Dauerndes, weder aufser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel.» «Es ist kein Seyn, — Ich selbst weifs überhaupt nicht und bin nicht». Aus der Trostlosigkeit dieses Ergebnisses unseres Erkennens befreit uns nur der «Glaube», dafs unsere «Bestimmung nicht blofses Wissen ist, sondern das Thun dem Wissen gemäfs». (S. 116 fg.) «Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit». — (S. 186 fg.) «Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit; sie also ist unser wahrer Urbestandteil —

[1]) «Die Bestimmung des Menschen» S. 80 ff.

die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Prinzip dieses unseres Lebens. Ich handele.» «Ich bleibe hierbei immer nur in mir selbst — alles, was für mich da ist, entwickelt sich rein und lediglich aus mir selbst; ich schaue überall nur mich selbst an und kein wahres Seyn aufser mir.» — Nun aber giebt es doch noch mehr Menschen? Fichte sagt: «Die gegenseitige Erkenntnis und Wechselwirkung freier Wesen schon in dieser Welt ist nach Natur- und Denkgesetzen völlig unbegreiflich, und läfst sich erklären lediglich durch das Eine, in dem sie zusammenhängen, nach dem sie für sich getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt[1].» «Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir voneinander; nur in ihr erkennen wir einander und wirken wir aufeinander. Hier achte das Bild der Freiheit auf der Erde» u. s. w.

Man sieht aus dem Mitgeteilten, dafs von Fichte das Kantische Bewufstsein des «inneren Sinnes» als das Ich-Bewufstsein überhaupt, wie es das Individuum in sich trägt, aufgefafst wird, dafs auch erkannt ist, wie dies zur Humeschen Leugnung des Ich führt, und dafs dann für die Forderungen des intelligiblen Ich der «Glaube» in Anspruch genommen ist. Es ist ferner ausgesprochen, dafs sowohl die Aufsenwelt wie die Innenwelt von dem absoluten Ich allein für das Bewufstsein geschaffen ist. Es ist dies in der That Kants Ansicht, wenn sie mit Konsequenz entwickelt und mit Schärfe ausgesprochen wird, und darum wird es auch deren Kritik.

Man sieht aber ferner aus dem Mitgeteilten, dafs die Be-

[1]) Fichte begründet auch die Unsterblichkeit durch diesen unendlichen Willen. In der Anw. z. sel. Leben (Vorl. 8) heifst es: «Es ist der stehende ewige und unveränderliche Wille der absoluten Realität, so sich fort zu entwickeln, wie sie notwendig sich entwickeln mufs», und (Vorl. 9): «Das Eine freie Ich, welches als Reflexion auch ewig Eins bleibt, wird als Objekt, d. i. als die lediglich in der Erscheinung vorkommende, reflektierende Substanz, gespalten; nach dem ersten Anblicke in eine Unendlichkeit — aus einem — tief liegenden Grunde aber in ein zu vollendendes System von Ichen oder Individuen. Diese Spaltung — gehört somit zur absoluten durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grundform des Daseins. Wie in ihr ursprünglich das Sein sich brach, so bleibt es gebrochen, in alle Ewigkeit; es kann daher kein durch diese Spaltung gesetztes, d. h. kein wirklich gewordenes Individuum jemals untergehen; welches nur im Vorbeigehen erinnert wird gegen diejenigen unserer Zeitgenossen, — welche die Fortdauer der hier wirklichen Individuen in höheren Sphären leugnen.»

sprechung des uns gegebenen Ich bei Fichte zu eben demselben Ergebnis führt, wie dies ist, welches durch die ermüdende Beweiserei der «Wissenschaftslehre» als aus dem Begriffe eines absoluten Ich durch «intellektuelle Anschauung» gewonnen wird. Die «Ichheit» konnte in der That zu nichts weiterem führen, als was die Betrachtung des empirischen Ich gewährte. Fichte entschuldigt gleichsam die gröfsere Klarheit, welche — abgesehen von allem anderen — durch diese letztere Weise der Untersuchung von ihm erreicht wird. Er sagt: «Das Buch (Best. d. M.) sei nicht für Philosophen von Profession bestimmt — es sollte verständlich sein für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten.» [1]) Fichte hatte unklare Vorstellungen über das Verhältnis des Erkennens zur Sprache. Er hielt ein Erkennen für möglich, welches für sich im Denken sich bilde, unabhängig von Wortbegriffen [2]), er glaubte, im Besitz eines solchen Erkennens zu sein, und bedauerte, dafs er nicht

[1]) D. Best. d. Menschen. Vorr. IV. — Schon Kant hatte sich für den «scholastischen Vortrag» seiner Kritik d. r. V. (vgl. oben S. 171) auf Kosten der Deutlichkeit entschieden; nach ihm, und zwar besonders infolge der Fichteschen Darstellungsweise in der «Wissenschaftslehre», kam es bei den Anhängern der spekulativen Philosophie dahin, dafs Schwerverständlichkeit als Bedingung erachtet wurde für Darstellung der Philosophie, wenigstens der Deutschen. Hegel (Gesch. d. Philos. III, S. 363) sagt: «Die Philosophie hatte bei Descartes und anderen noch die unbestimmte Bedeutung, durchs Denken, Nachdenken, Raisonnieren zu erkennen. Das spekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie selbstständige Entwickelung des Begriffs ist erst durch Fichte eingeführt.» (Hegel meint natürlich den «Begriff im spekulativen Sinne». (Vgl. Encyklop. § 9.)) Hegel freut sich, «dafs dem Publikum bei der Kantischen Philosophie die Flügel sinken; sie sind nicht bis zum Fichteschen Spekulativen fortgegangen; haben gleich Abschied genommen, wo es zum Spekulativen geht», und so spricht er äufserst geringschätzig (a. a. O. S. 640): «In seinen späteren, popularen Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse — eine Philosophie für aufgeklärte Juden, Jüdinnen, Staatsräte, Kotzebue.» — (Über Hegels Verhältnis zur Sprache vgl. Gerber, Spr. u. Erk. S. 206, 229, 231, 251, 343. —)

[2]) Fichte sah nur dies, dafs das Denken allerdings der Fixierung durch Zeichen bedürfe. Er sagt («Die Thatsachen des Bewufstseins» S. 44), «dafs die sich selbst überlassene Einbildungskraft fliefst, eilt, sich verwirrt und zu binden ist. Beim freien Denken ist die feste Gestalt, in der man dasselbe niederlegt, die Schrift; war das Denken nicht bestimmt, so merkt man es wohl, wenn man es niederschreiben will, oder das Niedergeschriebene prüft». «Ein gründliches und durchgeführtes Denken wird, meines Erachtens, kaum anders gelingen, als mit der Feder in der Hand.» Fichte sah nicht, dafs «die feste Gestalt, in der man das Denken niederlegt», eben das Wort ist, dafs er nicht das Denken niederschreibt, wenn er es beim Weiterdenken nicht vergessen will, sondern Worte. Er übersieht diese nur deshalb, weil sie mit dem Denken zugleich auf-

besondere Zeichen besitze, um dasselbe rein darlegen zu können. Wir verweilen bei diesem Punkte, um uns später auf das hier Gesagte beziehen zu können. Fichte erklärte (im «Sonnenklaren Bericht» S. 138), man verstände ihn deshalb so wenig, weil «die Wissenschaftslehre mit einem Vortrage in der vorhandenen Wörtersprache anheben mufste. Hätte sie sogleich anfangen können, wie sie freilich endigen wird, dadurch, dafs sie sich ein ihr durchaus eigentümliches Zeichensystem geschaffen hätte, dessen Zeichen nur ihre Anschauungen und die Verhältnisse derselben zu einander, und schlechthin nichts aufser diesen, bedeuten, so hätte sie freilich nicht mifsverstanden werden können, aber sie würde auch nie verstanden worden und aus dem Geiste ihres ersten Urhebers in andere Geister übergegangen sein. Jetzt aber hat sie das schwierige Unternehmen zu bestehen, von der Verworrenheit der Wörter aus, welche Gedanken im Bauche man neuerlich sogar zu Richtern über die Vernunft hat erheben wollen, andere zur Anschauung zu leiten». «Vermag jemand nicht, über unsere Worte, die blofse Hilfslinien sind, und über die ganze bisherige Bedeutung derselben hinweg, sich zur Sache selbst, zur Anschauung zu erheben, so mifsversteht er notwendig, auch wo er am allerbesten versteht; denn das, worauf es ankommt, ist bisher nicht gesagt, noch durch das Wort bezeichnet worden, auch läfst es sich nicht sagen, sondern nur anschauen. Das Höchste, was sich durch die Worterklärung herausbringen läfst, ist ein bestimmter Begriff: und eben darum in der Wissenschaftslehre das durchaus Falsche.»

Wir haben (vgl. oben S. 177) gesehen, welchen Begriff Fichte so für nicht begreifbar erklärt, wenn er als Wortbegriff gefafst wird. Er erklärt, dafs der Begriff des Handelns, sofern durch ihn die sinnliche Welt mit der intelligiblen vereinigt wird, «nur möglich werde durch die intellektuelle Anschauung des selbstthätigen Ich». Was soll man sich unter einer «intellektuellen Anschauung» vorstellen oder denken? Um die psychologische Entstehung dieser Geistesthätigkeit scheint Fichte sich nicht gekümmert zu haben. Das Psychologische wehrt er von sich ab.

treten, untrennbar sind vom Erkennen. Der vorsichtige Kant hatte (Kr. d. r. Vern. S. 369 Aufl. 2) gesagt: «Ohne einen Ausdruck, der seinem Begriffe genau anpafst, kann der denkende Kopf weder anderen noch sogar sich selbst verständlich werden. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmafsung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt.»

Er sagt[1]): «Die Wissenschaftslehre ist nicht Psychologie, welche letztere selbst nichts ist»; und noch deutlicher[2]): «Also das Dasein einer Seele wird schlechthin geleugnet, und der ganze Begriff verworfen als eine schlechte Erdichtung»[3]). Hören wir weiter, was durch intellektuelle Anschauung angeschaut wird. Fichte sagt (Zweite Einl. in d. W. § 6): «Die intellektuelle Anschauung geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln»; sie gehe z. B. auf «die reine Apperception» und auf den «kategorischen Imperativ» Kants; «sie komme auch in jedem Momente des Bewufstseins vor», «ohne sie sei der Tod»; sie sei «stets mit einer sinnlichen Anschauung verknüpft, d. h. sie sei nie ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen» (a. a. O. § 5).

Hiernach wird es möglich, die Bedeutung der Metapher: «intellektuelle Anschauung», soweit sie der Akt sein soll, «wodurch dem Philosophen das Ich entsteht», zu erkennen, wobei zu beachten ist, dafs dem «Philosophen» nicht sowohl das Ich entstehen soll, als die «Ichheit», was aber, wie es scheint, Fichte hierbei in eins fafst. Nun hatte schon Descartes den Akt, durch welches ihm das Ich entsteht, als «simplex mentis intuitus» bezeichnet (vgl. oben S. 93 fg.), und auch bei ihm hatte sich das Ich durch ein «Handeln» angekündigt: Cogito, ergo sum; der Denkakt ist ihm zugleich Bewufstsein des Ich. Man sieht leicht, welcher Teil des der intellektuellen Anschauung von Fichte angewiesenen Gebietes vor ihm schon von dem «mentis intuitus» in Besitz genommen war. Die Ichheit aber, welche Fichte in sein «Ich» legt, ist nicht ebenso ein Akt unmittelbaren Bewufstseins; sie mufste aus dem Ichbewufstsein durch Bildekraft gebildet werden, so dafs das Ich gleichsam ihr zusah, sie an-

[1]) Sonnenklarer Bericht S. 91.

[2]) Thatsachen des Bewufstseins S. 105.

[3]) Nach Fichte (Zweite Einl. in d. Wissenschaftslehre § 5) ist «das dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, die intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewufstsein, dafs ich handle und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weifs, weil ich es thue. Dafs es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läfst sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder mufs es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen». «Der Philosoph findet diese intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewufstseins»; sie sei «der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie.»

schaute [1]), d. h. eben, sich seines Bildens bewufst war, wobei denn die bildende Thätigkeit «ein Bild von dem entwarf, was sie hervorbringen wollte»; und «weil sie dies that, es auch wufste». — Wenn man sich dies klargemacht, versteht man auch leicht die Beteiligung der intellektuellen Anschauung an der Erbauung der Wissenschaftslehre, wie sie Fichte sich dachte. Er sagt [2]): «Das Ich als intellektuelle Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, ist nicht zu verwechseln mit dem Ich als Idee, mit welchem sie schliefst. Im Ich als intellektueller Anschauung liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird.» «Das Ich als Idee ist das Vernunftwesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft teils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig und nichts als vernünftig ist; also auch aufgehört hat, Individuum zu sein, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war: teils, inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch aufser sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisiert hat.» «Die Idee des Ich hat mit dem Ich als Anschauung nur das gemein, dafs das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird, im letzteren darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im ersteren umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist.» Es ging also Fichte in seiner Wissenschaftslehre nicht von dem gegebenen Ichgefühl aus, sondern von seiner Vorstellung des Ich, wie sie in dem Worte Ich sich ausdrückt, und er suchte von dieser Vorstellung aus den abstrakten Begriff einer Ichheit zu denken, der ihm in unsicheren Umrissen vorschwebte. Ein isolierter Wortbegriff kann aber überhaupt nicht erschöpfend gedacht werden, weil er durch kein Prädikat bestimmt wird, aber unbestimmt viele zuläfst [3]). Fichte behielt das Wort Ich zur Bezeichnung auch der Ichheit

[1]) Fichte (Zw. Einl. V) sagt: «Dasjenige, was die Wissenschaftslehre zum Gegenstand ihres Denkens macht, ist nicht ein toter Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Thätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph blofs zusieht.» Hegel entwickelt dies besonders in der Phänomenologie des Geistes S. 41 ff.

[2]) Zw. Einl. in d. W. § 11.

[3]) Vgl. Gerber, Spr. u. Erk. Kap. V. und Kap. VIII, S. 304 ff. das über die «Metapher des Erkennens» Gesagte.

bei, und so sah er nicht, wie er nunmehr das Ich nicht mehr vorstellte, sondern zu begreifen und zu erkennen suchte. Er mufste also auch erklären (a. a. O.): «Das Ich als Idee kann nicht bestimmt gedacht werden, und es wird nie wirklich sein, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins unendliche annähern.» Hiernach ist klar, dafs zum Begreifen der Ichheit, wenn Fichte dies Wort gebraucht hätte, keine «intellektuelle Anschauung» erfunden zu werden brauchte, nur durften die zwei verschiedenen Akte des Bewufstwerdens und des Begriffsbildens nicht als Einer begriffen werden sollen.

Fichte hielt einen Wortbegriff für schöpferisch, etwa wie eine Platonische Idee; in der Sprache schien ihm ein Absolutes niedergelegt zu sein; er glaubte, im Namen einer Weltvernunft sprechen zu können. Er hat so das Kantische Denken nicht wesentlich weiter gefördert. Dennoch durfte er mit Recht sagen [1]): «Dem erhabenen Manne (Kant) bleibt das Verdienst ganz eigentümlich, die Philosophie zuerst mit Bewufstsein von den äufseren Gegenständen abgezogen und sie in uns selbst hineingeführt zu haben; dies ist der Geist und die innigste Seele seiner ganzen Philosophie, dasselbe ist auch der Geist und die Seele der Wissenschaftslehre.»

Schelling bekannte sich anfänglich zur Fichteschen Ichlehre. In der Abhandlung «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt» (1794) erklärt er, das Prinzip der Philosophie müsse im Ich liegen, da in ihm das Setzen und das Gesetzte zusammenfielen, und in der Schrift «Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen» (1795) bezeichnet er das absolute Ich, «welches aufser aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegt» [2]), als das allein mögliche Prinzip, da in ihm «dem Unbedingten, das Prinzip seines Seins und das Prinzip seines Denkens zusammenfallen». Vom «empirisch-bedingten Ich als einer That-

[1]) Zweite Einl. i. d. W. § 6. Fichtes Worte über Kant und sich selbst sind fast dieselben, welche Cicero (Acad. I, 4) in Bezug auf Sokrates ausspricht: Socrates mihi videtur — primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse; ut de virtutibus et vitiis, omninoque de bonis rebus et malis quaereret: caelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censet, vel, si maxume cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum. —

[2]) A. a. O. S. 13: «Objektiv beweisen, dafs das Ich unbedingt sei, hiefse beweisen, dafs es bedingt sei.»

sache» kann, wie er meint, in der Philosophie nicht ausgegangen werden [1]), denn es würde zwar niemand «leugnen, dafs das empirische Ich Prinzip einer Thatsache sei», aber damit sei nichts gewonnen. «Man hat dann nur ein Nicht-Ich zum Prinzip der Philosophie gemacht. Denn, dafs es gleich viel ist, ob ich von dem durchs Nicht-Ich bedingten Ich oder von dem durchs Ich bedingten Nicht-Ich ausgehe, leuchtet von selbst in die Augen.» Das Prinzip der Philosophie mufs «nicht nur unbedingt, sondern schlechthin unbedingbar sein» (II S. 5). Nun aber ist (VIII S. 44 fg.) «das Ich, insofern es im Bewufstsein vorkommt, nimmer reines absolutes Ich, für welches es überall kein Objekt geben kann». «Selbstbewufstsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreifsenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt.» «Das empirische Ich verdankt seine Realität nicht sich selbst, sondern einzig seiner Einschränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt sich nicht durch das blofse: Ich bin, sondern durch das: Ich denke an, d. h. es ist nicht durch sein blofses Sein, sondern dadurch, dafs es etwas, dafs es Objekte denkt.» «Das empirische Ich existiert also nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also aufser dieser schlechterdings keine Realität in sich selbst, sondern verschwindet, so wie man Objekte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt.» «Es selbst ist nur in dem unendlichen Ich und durch dasselbe, denn blofse Objekte könnten niemals die Vorstellung vom Ich, als einem Prinzip ihrer Einheit, hervorbringen.» (A. a. O. S. 191): «Dafs das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Kausalität, durch welche das absolute Ich Ich ist: den Objekten aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Kausalität.» Mit Hinblick auf Kants nicht zur Vollendung gebrachte Ausführungen wird gesagt (VI S. 35 fg.): «Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschliefsenden Ich aus». «Nur durch ein absolutes Ich, nur dadurch, dafs dieses selbst schlechthin gesetzt ist, wird es möglich, dafs ein Nicht-Ich ihm entgegengesetzt, ja dafs Philosophie selbst möglich werde, denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philo-

[1]) A. a. O. S. 29 ff.

sophie ist nichts als Lösung zwischen dem reinen und empirisch-bedingten Ich. Jene nämlich geht, um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, bis zu der höchstmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleichgesetzt wird, (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.»

Unter Bezugnahme auf das oben (S. 178 fg.) über Fichtes Begriff der Ichheit Gesagte bemerken wir zu Schellings Darlegung, warum das absolute, nicht aber das empirisch bedingte, im Bewufstsein vorkommende Ich als Prinzip der Philosophie zu wählen sei, das Folgende. Man kann zum Prinzip nur etwas machen, von dem man weifs; wir wissen aber nur von dem Ich, dessen wir uns bewufst sind, und von dem absoluten Ich wissen wir nichts. Auch irrte Schelling, wenn er glaubte, dafs er oder Fichte in Wirklichkeit von etwas anderem ausgingen, als von dem Gefühl oder dem Bewufstsein ihres Ich als einem Faktum. Fichtes Darstellung der Wissenschaftslehre beginnt allerdings mit einem absoluten Ich, mit einer Ichheit, aber wie kam sie denn dazu, überhaupt von einem Ich nur zu wissen? Unmittelbar und deshalb sicher weifs nur das eigene Ich von seinem Ich; nur auf Grund dieses gegebenen Ich kann dann eine Vorstellung vom Ich sich bilden und an dem Worte Ich ein Begriff; aber deren Beschaffenheit wird immer vermittelt durch das Ich des Bewufstseins. Schelling weifs auch selbst nicht, wie er zu seinem absoluten Ich gekommen ist, und drückt dies so aus, dafs er sich, wie Fichte, auf jene besondere, manchen Menschen zu teil werdende «intellektuale Anschauung» beruft, von der wir bereits gesprochen haben[1]). Er nimmt an, dafs ursprünglich wir erfüllt sind von dem Absoluten und damit teilhaftig der intellektualen Anschauung, dafs aber «das Unbedingte in uns zerstört werde durch das Bedingte, das Unwandelbare

[1]) A. a. O. VIII, S. 48 ff. — Schelling (System des transscendentalen Idealismus. 1800) sagt (S. 50 ff.): Das Wissen vom absoluten Ich ist «ein Wissen, das zugleich Produzieren seines Objekts ist», eine «intellektuale Anschauung», «welche im transscendentalen Denken an die Stelle der objektiven Welt tritt und gleichsam den Flug der Spekulation trägt. Das Ich selbst ist ein Objekt, das dadurch ist, dafs es von sich weifs, d. h. es ist ein beständiges intellektuales Anschauen». «Alle Begriffe der Philosophie sind nur verschiedene Einschränkungen des sich selbst zum Objekte habenden Produzierens, d. h. der intellektuellen Anschauung.»

durch das Wandelbare» und dafs nunmehr also diese Anschauung zu einer «selbsterrungenen» werde[1]), so dafs das Unbedingte «am Ende unseres Wissens nur noch ein Objekt des Glaubens für uns sei». Etwas später wurde Schelling sich darüber klarer, dafs das intellektuale Anschauen nur als ein Weiterbilden des Begriffs gelten könne. Er sagt[2]): «Diese Anschauung kann nicht demonstriert, sie kann nur gefordert werden; aber das (abs.) Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Prinzip der Philosophie, selbst nur etwas, das postuliert wird.» — In der That ist es dies, wodurch Fichte und Schelling die Philosophie Kants weiterbildeten, dafs sie die Postulate, mit deren Aufstellung diese schlofs, zum Ausgangspunkte ihres Philosophierens machten, als wären sie nicht Forderungen, sondern Thatsachen. Vom Unbedingten und Unbestimmten aus bildet das hierdurch zugleich unbedingt und unbestimmt gewordene Denken aus einigen Wortbegriffen als Baumaterialien eine Fülle grofsartiger Anschauungsbauten, mit welchen verglichen das von dem Gegebenen überall bedingte und bestimmte Bedenken und Prüfen eines Grundes, der überhaupt nur die Aufstellung von Forderungen zu tragen vermag, als niedrig und der Freiheit und Macht des «reinen Denkens» um so mehr unwürdig erscheint, wenn man doch an die Berechtigung der Forderungen glaubt. Auf solchem Standpunkt weifs sich dann auch der spekulative Philosoph in einer Höhe, zu welcher aufser ihm selbst nur wenige sich erheben[3]), Künstlerseelen, die nicht nur dem Grade, sondern der Art nach sich von den gewöhnlichen Seelen unterscheiden und ein Denken zustande bringen, welches diesen unverständlich bleibt[4]). Schelling sagte[5]): «Die intellektuelle Anschauung — kommt im gemeinen Bewufstsein überhaupt nicht vor», «darum kann auch Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig

[1]) Vom Ich u. s. w. XV, S. 141.

[2]) Syst. d. transscend. Ideal. S. 52.

[3]) Syst. d. transscend. Ideal. S. 52. «Dafs unter der intell. Anschauung etwas Mysteriöses — ein besonderer, nur von einigen vorgegebener Sinn verstanden wird, hat keinen anderen Grund, als dafs manche desselben wirklich entbehren, welches aber ebensowenig befremdlich ist, als dafs sie noch manches anderen Sinnes entbehren, dessen Realität ebensowenig in Zweifel gezogen werden kann.»

[4]) Jean Paul (Clavis Fichtiana. Werke, Bd. 30, S. 6) nennt das Fichte'sche Ich das «unbestimmt Unbestimmende» und scherzt, es werde so «aus dem Durst so viel Trank bereitet, als man vonnöten hat».

[5]) Syst. d. tr. Id. S. 479.

werden.» Wir unsererseits unternehmen es nicht, eine Weltanschauung zu entwickeln, welche nur den Philosophen von ungemeinem Bewufstsein zugänglich wäre, überhaupt keine solche, welche ihrem Wesen nach erst durch unser Denken hervorgebracht würde. Die Weltanschauung der Menschen ist bestimmt in ihren Grundzügen durch das Gegebene in ihnen, wir haben sie nur zu erkennen, sie aufzuweisen in den Formen, durch welche sie sich kenntlich macht. Darum ist die Aufgabe, welche wir uns stellen, allein die begriffliche Vermittelung des Weltbewufstseins der Menschen mit dem Selbstbewufstsein. Den Wert der «Postulate», welche sich aus dem so begriffenen Menschenwesen ergeben, finden wir einzig darin, dafs sie sich eben ergeben, dafs sie für uns unabweisbar sind. —

Wir haben deshalb keine Veranlassung, auch auf die späteren teils geistvollen, teils wunderlichen Ausführungen, welche Schellings Schriften bieten, einzugehen, und wir können uns auch bei Hegel kurz fassen, der den absoluten Geist, die absolute Vernunft selbst in einem Denkprozefs sich entwickeln läfst, welcher sich in Aufhebung begrifflicher Gegensätze dialektisch entfaltet.

Hegel verwarf das Ausgehen vom Ich, ebenso vom empirischen bei Descartes, wie vom absoluten bei Fichte. Er nennt Descartes einen «Heros», dessen «Wirkung auf sein Zeitalter und auf die neue Zeit nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden kann», aber er habe «in Form des bestimmten, klaren Verstandes vom Denken angefangen und dieses Denken könne man nicht spekulatives Denken, spekulative Vernunft nennen[1])». Gegen Fichte bemerkt er[2]), derselbe «habe nur diesen Begriff — das Ich — aufgestellt; allein zur Wissenschaft, zur Realisierung aus sich selbst hat er ihn nicht gebracht. Denn dieser Begriff fixiert sich ihm als dieser Begriff; er hat die Absolutheit für ihn, insofern er nur der nicht realisierte Begriff ist und also selbst der Realität wieder gegenüber tritt.

Nach Hegel[3]) erklärt sich der «originelle Anfang der Philosophie mit Ich teils aus der Reflexion, dafs aus dem ersten Wahren alles Folgende abgeleitet werden müsse, teils aus dem

[1]) «Vorles. über die Geschichte der Philosophie.» Bd. 3, S. 337 ff.

[2]) A. a. O. S 615.

[3]) «Wissenschaft der Logik». Bd. 3, S. 66 ff.

Bedürfnisse, dafs das erste Wahre ein Bekanntes und noch mehr ein unmittelbar Gewisses sei. Dieser Anfang ist im allgemeinen nicht eine solche Vorstellung, die zufällig ist und in einem Subjekte so, in einem anderen anders beschaffen sein kann. Denn Ich, dies unmittelbare Selbstbewufstsein, erscheint zunächst selbst teils als ein Unmittelbares, teils als ein in einem viel höheren Sinne Bekanntes, als eine sonstige Vorstellung». «Aber Ich überhaupt ist auch zugleich ein Konkretes, oder Ich ist vielmehr das Konkreteste, — das Bewufstsein seiner, als unendlich mannigfaltiger Welt. Dafs Ich Anfang und Grund der Philosophie sei, dazu wird die Absonderung dieses Konkreten erfordert, — der absolute Akt, wodurch Ich von sich selbst gereinigt wird,» — «dies aber wäre nichts anderes, als die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wissens, auf welchem der Unterschied des Subjektiven und Objektiven verschwunden ist.» Nun müsse, meint Hegel, die objektive Fortbewegung des reinen Wissens vom unmittelbaren Bewufstsein zu ihm hin aufgezeigt werden; sonst erscheine das «reine Wissen, auch als die intellektuelle Anschauung bestimmt, als ein willkürlicher Standpunkt». Es gehe aber auch durch den Anfang vom absoluten Ich «gerade der Vorteil verloren, — dafs er etwas schlechthin Bekanntes sei, was jeder unmittelbar in sich selbst finde; — jenes reine Ich sei vielmehr in seiner abstrakten Wesenheit etwas dem gewöhnlichen Bewufstsein Unbekanntes», so dafs sich hieraus «Verwirrung und Desorientierung» erzeuge. —

Auch K. Ch. F. Krause betrachtet die Philosophie als Lehre vom Absoluten, hält aber das Fichte-Schellingsche Ausgehen vom Ich insofern für gerechtfertigt, als man dadurch auf dem subjektiven, von der «Selbstschauung Ich» aufsteigenden Wege zu seiner «Wesenlehre», der Gotteserkenntnis, gelange, während dann auf objektivem, von der «Schauung Wesen» absteigendem Wege die Entfaltung der Wissenschaft erfolge. Krause sagt[1]): «Die Grundschauung: Ich ist die erste an sich gewisse Wahrheit, die uns auf dem Wege unserer Forschung begegnet. Diese Erkenntnis: Ich, ist in sich selbständig und unbedingt für uns; denn indem ich weifs: Ich, — brauche ich an gar nichts anderes zu denken, als an Mich. Auch brauche ich gar nicht nach dem Grunde zu fragen, gar nicht an den Satz des Grundes

[1]) K. Ch. F. Krause, die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis. ed. H. K. v. Leonhardi, S. 229 ff.

zu denken. Denn wenn ich auch nur die Frage aufwerfe nach dem Grunde, und ob ich selbst begründet oder unbegründet da bin, so erkenne ich auch dabei notwendig schon Mich, als den Fragenden, an. Es zeigt also die Grundwahrnehmung: Ich, unbedingt sich selbst als Wesenheit an. Denn wahr ist eine Schauung, die mit dem Geschauten übereinstimmt, oder: welche die Wesenheit des Gegenstandes selbst erschaut.» — «Die Grundschauung: Ich, hat alle Eigenschaften, die wir als unerläfsliche Eigenschaften und Bedingnisse der wissenschaftlichen Erkenntnis anerkannt haben; sie hat Einheit, Selbheit oder Selbständigkeit und Ganzheit, und beides, Selbheit und Ganzheit, vereint, und zwar dies sowohl an ihrem Gegenstande oder Inhalte, am Ich, welches wir als Eines, selbes, ganzes finden, als auch an ihrer Wesenheit als Schauung, welche ebenfalls Eine, eine selbständige und ganze ist.» — «Die Grundschauung: Ich ist weder ein allgemeiner Begriff, noch ein Einzelschaunis eines blofs zeitlich Individuellen, sondern ein an sich gewisses, unmittelbares Selbstschaunis» — ebenso ist klar, dafs «Ich nicht ein blofses Urteil oder ein blofser Satz, noch auch der Schlufssatz eines Schlusses ist.» — «Vielmehr ist die Grundschauung: Ich, eine in ihrer Art unbedingte Schauung; ein unbedingtes Glied (terminus in suo genere absolutus).» «Übrigens liegt in der unbedingten Grundschauung: Ich, keineswegs die Behauptung, noch die Gewifsheit, dafs ich selbst unbedingt bin, noch auch, dafs meine Selbstschauung: Ich, vollkommen (vollwesenlich), und in Ansehung alles Bestimmten, welches ich an und in mir finde, oder auch selbst bewirke, jemals vollständig ist.» «Es zeigt im Gegenteil die weitere Betrachtung des Ich, dafs dasselbe endlich ist, und sich selbst nur auf endliche Weise erkennt, ferner dafs ich mich nicht anders denken kann, als mit allem Endlichen zugleich in und durch das Eine ganz unbedingte und unendliche Wesen — Gott.» — «In dieser unmittelbar gewissen Grundschauung: Ich, finde ich nun unter anderen auch die bestimmte Selbstschauung: Ich denke; und da ich in der Grundschauung: Ich, mir selbst ganz gewifs bin, und da ich das Denken an mir finde, so ist mir nun auch dies: Ich denke, ebenfalls so gewifs, als ich mir selbst in der unmittelbaren Grundschauung: Ich, bin.» —

Krause unterscheidet die Wesenheit des Ich entschieden von den Thätigkeiten der Seele. «Jede unserer Thätigkeiten,

sagt er[1]), — welche übrigens «keinesweges lediglich durch uns selbst geworden sind, stetig werden, und da sind», «die wir aber allaugenblicklich anders bestimmen, auf die wir stetig einwirken», — ist doch «nicht das ganze Ich, denn ich bin mir wohl bewufst, thätig zu sein, aber ich bin mir auch bewufst, mehr zu seyn, als thätig; denn ich weifs, dafs es meine Thätigkeit ist, ich unterscheide noch mich selbst von meiner Thätigkeit; ich weifs, dafs ich meine Thätigkeit selbst bestimme; aber das die Thätigkeit Bestimmende ist nicht selbst die Thätigkeit, sondern das bin eben ich selbst als ganzes Wesen. Ich bin mir bewufst: ich denke, ich empfinde, ich will, — ich lebe, ich finde vielmehr mich als das Wesen, dem alles dies als seine Eigenschaft zukommt.»

Schopenhauer erkennt an[2]), dafs Cartesius, «nachdem man sich jahrtausendelang im blofs objektiven Philosophieren versucht hatte», für sein Erkennen den richtigen Ausgangspunkt gefunden hat. Er sagt: «Wirklich war dadurch, dafs er das Cogito ergo sum als allein gewifs, das Daseyn der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich das Subjektive, das eigene Bewufstsein. Denn Dieses allein ist und bleibt das Unmittelbare: alles andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig. Auf diesem Wege weiter gehend gelangte — Berkeley zum eigentlichen Idealismus, d. h. zu der Erkenntnis, dafs das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer Vorstellung existiert, und dafs es falsch, ja absurd ist, ihr, als solcher, ein Daseyn aufserhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen.»

Fichtes Weiterbildung des Kantischen Systems wird dagegen von Schopenhauer verworfen. Fichte habe Kant mifs-

[1]) A. a. O. S. 228. — Schon Locke (Ess. Conc. Hum. Underst. II, 19, 4): I ask whether it be not probable, that thinking is the action and not the essence of the soul? since the operations of agents will easily admit of intention and remission; but the essences of things are not conceived capable of any such variation, Leibniz (N.E.) bemerkt hierzu: Sans doute la pensée est une action et ne sauroit être l'Existence; mais c'est une action essentielle, et toutes les substances en ont de telles.

[2]) «Die Welt als Wille und Vorstellung» 2. Bd. S. 4 ff.

verstanden[1]); «er war dreist und gedankenlos genug, das Ding an sich ganz abzuleugnen und ein System aufzustellen, in welchem nicht, wie bei Kant, das blofs Formale der Vorstellung, sondern auch das Materiale, der gesamte Inhalt derselben, vorgeblich a priori aus dem Subjekt abgeleitet wurde».

Nur aus dem Selbstbewufstsein also[2]) erfahren wir das Wahre über das Wesen der Welt. — Das Ding an sich ist auf dem Wege der rein objektiven Erkenntnis nimmermehr zu erreichen, als welche immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subjekt wurzelt und nie etwas von der Vorstellung wirklich Verschiedenes liefern kann. Sondern nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, dafs man einmal den Standpunkt verlegt, nämlich statt wie bisher immer nur von dem auszugehen, was vorstellt, einmal ausgeht von dem, was vorgestellt wird. Dies ist jedem aber nur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch von innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weise gegeben ist: es ist sein eigener Leib, der, in der objektiven Welt, eben auch als Vorstellung im Raume dasteht, zugleich aber sich dem eigenen Selbstbewufstsein als Wille kund giebt. Dadurch aber liefert er den Schlüssel aus, zunächst zum Verständnis aller seiner durch äufsere Ursachen (hier Motive) hervorgerufenen Aktionen und Bewegungen, als welche, ohne diese innere und unmittelbare Einsicht in ihr Wesen, uns ebenso unverständlich und unerklärbar bleiben würden, wie die nach Naturgesetzen und als Äufserungen der Naturkräfte eintretenden Veränderungen der uns in objektiver Anschauung allein gegebenen übrigen Körper; und sodann zu dem des bleibenden Substrats aller dieser Aktionen, in welchem die Kräfte zu denselben wurzeln — also dem Leibe selbst. Diese unmittelbare Erkenntnis, welche jeder vom Wesen seiner eigenen, ihm aufserdem ebenfalls nur in der objektiven Anschauung, gleich allen anderen, gegebenen Erscheinung hat, mufs nachher auf die übrigen, in letzterer Weise allein gegebenen Erscheinungen analogisch übertragen werden und wird alsdann der Schlüssel zur Erkenntnis des inneren Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst. Zu dieser also kann man nur

[1]) «Welt als W. u. Vorst.» 1. Bd. S. 517. — «Parerga u. Paralipomena» 1. Bd. S. 102 heifst es: «Fichte berief sich, frank und frech, auf intellektuale Anschauung, d. h. eigentlich auf Inspiration.»

[2]) Parerga u. Paralip. Bd. I, S. 100 ff. —

gelangen auf einem, von der rein objektiven Erkenntnis, welche blofse Vorstellung bleibt, ganz verschiedenen Wege, indem man nämlich das Selbstbewufstsein des immer nur als animalisches Individuum auftretenden Subjekts der Erkenntnis zu Hilfe nimmt und es zum Auslegen des Bewufstseins anderer Dinge, d. i. des anschauenden Intellekts macht. Dies ist der Weg, den ich gegangen bin, und es ist der allein rechte, die enge Pforte zur Wahrheit.»

Schopenhauer findet[1]), dafs diese Identität des Willens und des Leibes, «eine κατ' ἐξοχὴν philosophische Wahrheit», nur nachgewiesen, niemals aber bewiesen werden kann. In der That ist sie ihm durch Inspiration geoffenbart, wie nach seinem Ausdruck die intellektuale Anschauung Fichtes zu betrachten ist.

Es ist also, wie Schopenhauer sagt[2]), ein «uralter und ausnahmloser Grundirrtum der ihm vorhergegangenen Philosophen», dafs sie «das Ich oder auch dessen transscendente Hypostase, genannt Seele, als zunächst und wesentlich erkennend, ja denkend, und erst infolge hiervon, sekundärer- und abgeleiteterweise, als wollend aufgefafst und dargestellt haben». Es erkläre sich dies wohl zum Teil daraus, dafs man «die Absicht hatte, den Menschen als vom Tiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlte, dafs die Verschiedenheit beider im Intellekt liegt, nicht im Willen». «Der Begriff einer Seele ist nicht nur, als transscendente Hypostase, unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrtümer, dadurch, dafs er, in seiner «einfachen Substanz», eine unteilbare Einheit der Erkenntnis und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist.» — «Die nächste sehr unbequeme Folge für die Anhänger jenes uralten Grundirrtums ist diese: da im Tode das erkennende Bewufstsein augenfällig untergeht, so müssen sie entweder den Tod als Vernichtung des Menschen gelten lassen, wogegen unser Inneres sich auflehnt, oder sie müssen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewufstseins greifen, zu welcher ein starker Glaube gehört — da man ebenso leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann, wie ein erkennendes Bewufstsein ohne Gehirn. Aus diesem Dilemma führt allein meine Philosophie, als welche zuerst das

[1]) «Welt als W. u. V.» Bd. I, S. 122. Vgl. Gerber, Spr. u. Erk., S. 231 ff., S. 277 ff.

[2]) Welt a. W. u. V. Bd. II, S. 222 ff.

eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewufstsein, sondern in den Willen setzt, der nicht wesentlich mit Bewufstsein verbunden ist, sondern sich zum Bewufstsein, d. h. zur Erkenntnis, verhält wie Substanz zur Accidenz, wie ein Beleuchtetes zum Licht.» — «Der Intellekt ist so vergänglich, wie das Gehirn, dessen Produkt oder vielmehr Aktion er ist. Das Gehirn aber ist, wie der gesamte Organismus, Produkt oder Erscheinung, kurz Sekundäres, des Willens, welcher allein das Unvergängliche ist.»

In Bezug auf das Ich bemerkt Schopenhauer u. a. folgendes[1]: «In aller Erkenntnis ist das Erkannte das erste und Wesentliche, nicht das Erkennende, — daher mufs auch im Selbstbewufstsein das Erkannte, mithin der Wille, das erste und Ursprüngliche sein; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel.» «Der Indifferenzpunkt des Willens und Intellekts wäre das Ich, welches, als gemeinschaftlicher Endpunkt, beiden angehört. Dieses Ich ist das pro tempore identische Subjekt des Erkennens und Wollens, dessen Identität ich schon früher (in der Abhandlung: Über den Satz vom Grunde) das Wunder κατ' ἐξοχήν genannt habe. Es ist der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesamten Erscheinung, d. h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erscheinung, aber ist auch durch sie bedingt.» —

Wir übergehen eine andere Ausführung Schopenhauers[2]) über die Art, wie «das Selbstbewufstsein durch das Gehirn und seine Funktionen bedingt wird», da er selbst «zugiebt, dafs alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichnis, auch zum Teil hypothetisch sei», und führen nur deren Ergebnis an: «Das erkennende und bewufste Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus des Hohlspiegels zu diesem selbst, und hat, wie jenes, nur eine bedingte, ja eigentlich blofs scheinbare Realität.» —

Es wird sich uns später zeigen, in welchem Sinne das, was Schopenhauer «Wille» nennt, im Verhältnis zum Erkennen als das Primäre anzusehen ist, ohne dafs es nötig wird, diesen Begriff zu verselbständigen und für das «Ding an sich» auszugeben.

Wir teilen noch das Ergebnis der «Erläuterung» mit, welche

[1]) A. a. O. S. 226.

[2]) A. a. O. S. 313 ff. Vgl. Parerg. u. Paral. 2. Bd., S. 48.

Schopenhauer in Bezug auf Kants Ausführung über «den Paralogismus der Personalität» (vgl. oben S. 124) giebt[1]). Er sagt: «Wenn unser Bewufstsein mit seinem gesamten Inhalt gleichmäfsig im Strome der Zeit sich fortbewegte, so würden wir dieser Bewegung nicht inne werden können. Also mufs hierzu im Bewufstsein selbst etwas Unbewegliches sein. Dieses aber kann nichts anderes sein, als das erkennende Subjekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut.» «Es kann also selbst in unserem empirischen Bewufstsein ein ewiger Punkt nachgewiesen werden, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewiesen, ohne dafs man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhielte. Ich weise hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt das ist, was alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch erfassen wir es als den festen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf selbst allerdings nur im Gegensatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann. Ich habe dieses den Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt genannt.» —

Wir sehen ab von Herbart und dessen Anhängern[2]), obgleich viel Scharfsinniges neben vielem Unhaltbaren bei ihnen sich findet, was den Kreis unserer Betrachtungen berührt, und teilen nur noch mit, welche Auffassung Lotze und W. Wundt in Bezug auf das Ich unseres Bewufstseins vertreten. Beide Philosophen haben Herbarts Anregungen viel zu verdanken. —

Lotze unterscheidet bestimmt[3]) das «unmittelbare Selbstgefühl» von der «Selbsterkenntnis, die wir gewöhnlich unter dem Namen des Selbstbewufstseins denken». «Die letztere ist nur die im weiteren Verlauf unserer geistigen Entwickelung zuwege kommende denkende Interpretation jener ursprünglichen, nur in der Form des Gefühls möglichen inneren Erfahrung.» — Er sagt: «Dasjenige, was mein Zustand ist, kündigt sich auf eine ganz unmittelbare und gar nicht weiter ableitbare Weise als etwas ganz Eigentümliches von selbst an; als etwas nämlich, was von

[1]) Parerga u. Paral. 1. Bd. S. 107 ff.

[2]) Über das «Ich des strengen Idealismus» spricht Herbart u. a. in seinem «Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie» 5. Aufl. S. 191 ff.; über das Selbstbewufstsein und die Vorstellung «des empirischen Ich» z. B. Th. Waitz, im «Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft», S. 668 ff. —

[3]) «Grundzüge der Psychologie», 2. Aufl. § 51, 52.

demjenigen, was nicht «mein» Zustand ist, sich nicht etwa blofs unterscheidet, wie dieser fremde Zustand von einem dritten, sondern so, dafs wir eben Grund haben, diesen eigenen Zustand von allem übrigen, was in der Welt vorkommt, durch einen Unterschied ohnegleichen abzutrennen. Dies geschieht nun in Wirklichkeit sehr einfach, eben durch das Gefühl. Jeder unserer eigenen Zustände, alles, was wir selber wirklich leiden, empfinden oder thun, ist dadurch ausgezeichnet, dafs sich daran unmittelbar ein Gefühl (der Lust, der Unlust, des Interesses u. s. w.) knüpft, während diese Begleitung demjenigen fehlt, was wir als die Zustände, das Thun, Empfinden, Leiden anderer Wesen blofs vorstellen, aber nicht selber erfahren oder erleiden.» — «Ein blofses Wissen kann das Motiv dieser ganz beispiellosen Unterscheidung nicht sein, durch die jedes beseelte Wesen sich selbst der ganzen übrigen Welt entgegenstellt.» —

Lotze hält also[1]) «das Selbstbewufstsein nur für die Ausdeutung eines Selbstgefühls, dessen vorangehende und ursprüngliche Lebendigkeit durch die Ausbildung unserer Erkenntnis nicht unmittelbar gesteigert wird; nur der Reichtum und die Klarheit des Bildes, das wir von unserem Wesen uns erkennend entwerfen, erhöht sich im Fortschritt unserer Bildung. Und ebenso allerdings wächst mit ihm die Summe der Gedanken, die den äufseren Gegenständen eine Beziehung zu unserem Streben und Wollen geben; nicht nur klarer wird der Inhalt unseres Ich, sondern er dehnt sich aus über einen zunehmenden Umfang; so wächst mittelbar auch die Lebhaftigkeit des Selbstgefühls, indem die gebildete Seele reizbar wird für unzählige Verhältnisse, die ihr als Störungen oder Förderungen ihres eigenen Wesens gelten, während sie dem unentwickelten Gemüte nur gleichgültige Beziehungen zwischen dem Äufseren scheinen. Lotze führt weiter aus, dafs wir dazu kommen, ein von dem Leiblichen und von den zufälligen individuellen Erfahrungen, durch welche wir unser Leben bestimmt finden, unabhängiges Ich in uns anzunehmen. «Die natürliche Meinung des unbefangenen Gemütes — verlangt, dafs in der Mitte aller dieser gesetzlichen Notwendigkeit ein Punkt der Freiheit wenigstens vorhanden sei, von dem aus unsere Thätigkeit den uns dargebotenen Stoff des Daseins zu einem uns allein gehörigen Besitztum gestalten könne. Bedingt

[1]) «Mikrokosmus» Bd. I, S. 273.

in allem übrigen, in den Formen der Erkenntnis, dem Laufe der Vorstellungen und Gefühle, wollen wir frei wenigstens im Wollen und im Handeln sein[1].» «Mit einer That des Willens haben wir es da zu thun, wo in deutlichem Bewufstsein jene Triebe, die zu einer Handlung drängen, wahrgenommen werden, die Entscheidung darüber jedoch, ob ihnen gefolgt werden soll oder nicht, erst gesucht und nicht der eigenen Gewalt dieser drängenden Motive, sondern der bestimmenden freien Wahl des von ihnen nicht abhängigen Geistes überlassen wird.» «Aller mögliche Inhalt des Wollens wird überall durch den unwillkürlichen Verlauf der Vorstellungen und Gefühle herbeigeführt, und ohne an sich selbst ein nach aufsen gerichtetes, gestaltendes und schaffendes Streben zu sein, mufs der Wille sich mit der Freiheit unbeschränkter Wahl zwischen dem begnügen, was ihm von dorther dargeboten wird.» —

Lotze giebt also eine «vollkommene und blinde Notwendigkeit eines ununterbrochenen Mechanismus» nicht zu; «die unbeschränkte Freiheit des Wollens sei nicht mit der grenzenlosen Fähigkeit des Vollbringens zu verwechseln», «die Grenzen der Macht des endlichen Geschöpfes» sind zu bedenken, und «jede Wirkung, wie unberechenbar frei auch ihr Beweggrund gewesen wäre, tritt doch, sobald sie als Wirkung hervortritt, wieder in den Kreis der berechenbaren, den allgemeinen Naturgesetzen unterworfenen Ereignisse ein, so dafs keiner Freiheit mehr Spielraum des Erfolges gegeben ist, als die unverrückte Ordnung der Dinge — ihr zugesteht». —

«Dafs die Gesamtheit aller Wirklichkeit nicht die Ungereimtheit eines überall blinden und notwendigen Wirbels von Ereignissen darstellen könne, in welchen für Freiheit nirgends Platz sei: diese Überzeugung unserer Vernunft steht uns so unerschütterlich fest, dafs aller übrigen Erkenntnis nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr als dem zuerst gewissen Punkte den widersprechenden Anschein unserer Erfahrung in Einklang zu bringen[2].»

In Bezug auf die Fortdauer der Seele nach dem Tode bemerkt Lotze[3]): «Dafs die Seele darum, weil sie für die Erscheinungen unseres inneren Lebens die bleibende Substanz sei, auch

[1]) A. a. O. S. 277 ff.
[2]) A. a. O. S. 283.
[3]) A. a. O. S. 425.

eine ewige und unvertilgbare Dauer — besitzen müsse», dafür haben wir keine Sicherheit. «Das wird ewig dauern, was um seines Wertes und seines Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein mufs; das alles wird zu Grunde gehen, dem dieser erhaltende Trieb gebricht.» —

Wir teilen noch mit, wie Lotze die Frage nach der Realität des Ich beantwortet und wie nach ihm das Verhältnis des Menschen-Ich zur Ichheit oder zur Persönlichkeit Gottes zu denken ist. Er sagt[1]: «Indem etwas für sich ist, sich auf sich selbst bezieht, sich als ein Ich begreift, löst es sich eben dadurch, eben durch diese seine Natur von dem Unendlichen ab, erwirbt nicht dadurch, sondern hat daran sein Sein aufser dem Unendlichen, erfüllt nicht dadurch eine Bedingung, unter der ihm volle Realität als eine Art des Daseins, die noch irgend etwas anderes einschlösse und gewährte, erst zukäme; sondern Fürsichsein oder Ichheit ist die einzige Definition, welche den sachlichen Inhalt und Wert desjenigen ausdrückt, was wir von zufälligen, übel gewählten Standpunkten aus formell als Realität oder selbständiges Sein aufser Gott im Gegensatz zur Immanenz bezeichnen[2].» — «Auf die Natur des Geistes, des Ich, das sich selbst erfafst, im Gefühle leidet, im Wollen thätig, in zusammenfassender Erinnerung Eines ist, können wir wie auf ein Gleichnis dessen, was das Wesen jedes Realen ist, verweisen, oder unmittelbar und ohne Gleichnis die Sache selbst, das Wesen aller Realität in diesem lebendigen Fürsichsein zu finden glauben.» Lotze braucht so den Namen des Fürsichseins[3], «um auf allgemeinere Weise die Natur der Geistigkeit zu bezeichnen, die in dem Selbstbewufstsein des Wesens, das sich als Ich weifs, nur ihre höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht, ohne deswegen in dem zu fehlen, was von der Klarheit dieses Bewufstseins weit entfernt, doch in irgend einer dumpferen Form des Gefühls für sich selbst da ist und sein Sein geniefst». —

Lotze hält fest an dem Begriff des persönlichen Gottes. Er sagt[4]: «Der Sehnsucht des Gemütes, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins, als die der Persönlichkeit

[1]) A. a. O. S. 531.
[2]) A. a. O. S. 533.
[3]) A. a. O. S. 532.
[4]) A. a. O. S. 559.

genügen oder nur in Frage kommen. Sie ist davon überzeugt, dafs lebendige, sich selbst besitzende und geniefsende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güter ist, und sie ist von stiller Geringschätzung gegen alles anscheinend leblose Dasein erfüllt.» Lotze zeigt[1]), dafs Fichtes «moralische Weltordnung» nur fafsbar ist, wenn sie als Wesen gedacht wird, untersucht die Frage, ob «Ich denkbar ist aufserhalb des Gegensatzes zu einem Nicht-Ich», und stellt dann die Sätze auf[2]): «Das Wesen der Persönlichkeit beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes, da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewufstsein ist die durch die Mittel der Erkenntnis zustande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs notwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiell ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden.» — «In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, dafs die Entwickelung seines persönlichen Bewufstseins — nur durch Anregung des Nicht-Ich geschehen kann — weil er die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat.» — «Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung.»

Lotze vermifst an Fichtes Weltbild[3]), dafs, «weil er alle Wirklichkeit nur zum Dienste des menschlichen Handelns dasein läfst, dies Handeln selbst aber nur von seiner formalen Seite, als Thätigkeit und Selbstbestimmung überhaupt, betrachtet, den Inhalt dagegen vernachlässigt, dessen Verwirklichung erst der Mühe des Handelns wert wäre. Wir setzen an die Stelle dieses «Handelns», sagt er weiter, vielmehr das sittlich Gute, für welches das Handeln nur die unerläfsliche Verwirklichungsform ist, denken uns aufserdem mit diesem «Guten» auch das «Schöne» und das «Glück» oder die «Glückseligkeit» zu einem Komplex alles Wertvollen vereinigt, und sagen nun: das wahrhaft Reale in der Welt (nämlich in dem Sinne, dafs alles

[1]) A. a. O. S. 562 ff.
[2]) A. a. O. S. 575 ff.
[3]) «Grundzüge der Metaphysik», § 92.

andere im Verhältnis zu ihm untergeordnet, abgeleitet, blofser Schein oder Mittel zum Zweck ist) besteht allein in diesem höchsten Guten, welches zugleich das höchste Gut ist».

«Da aber aller Wert des Wertvollen nur in dem Geiste, der ihn geniefst, Existenz hat, so ist alle scheinbare Wirklichkeit ein System von Veranstaltungen, durch welches in dem Geiste diese bestimmte Welterscheinung, sowie diese bestimmten metaphysischen Gewohnheiten die Welterscheinung zu betrachten hervorgerufen werden, damit jenes «höchste Gut» in aller ihm möglichen Mannigfaltigkeit für den Geist Objekt des Genusses werde.»

«Die Objektivität unserer Erkenntnis liegt also darin, dafs sie nicht ein bedeutungsloses Spiel des Scheines ist, sondern dafs sie uns eine Welt vorführt, deren Zusammenhang nach dem Gebote des einzig Realen in der Welt, des Guten, geordnet ist. Sie besitzt hieran mehr Wahrheit, als wenn sie eine an sich wertlose Welt von Objekten «abbildete».

Wundt hat, wie Lotze, seinen Weg zur Philosophie von der Naturforschung aus genommen, aber wenn Lotzes Streben wesentlich dahin geht, im beständig wechselnden Geschehen das Bleibende zu finden, auf welches es sich bezieht und damit Sinn und Wert erhält, sucht Wundt das Geschehen selbst als das einzig Reale zu begreifen. In diesem Sinne wird dann auch der Begriff der Seele und der Ichbegriff von ihm behandelt, und zwar bespricht er dieselben oft und angelegentlich, weil er deren hohe Bedeutung für die philosophische Weltanschauung erkennt. Er sagt[1]): «Da der Wert aller der Fragen, die sich auf die geistige Welt und auf die letzten Bedingungen unseres eigenen Seins beziehen, für uns ein ungleich gröfserer ist, als unser Interesse an den kosmologischen Fragen jemals sein kann, so gewinnt das psychologische Problem eine praktische Bedeutung, welche es allein erklärlich macht, dafs fast aller Streit der philosophischen Weltanschauungen aus den abweichenden Versuchen der Lösung desselben seinen Ursprung genommen hat[2]).»

Wundt sagt[3]): «Der letzte Grund der inneren Erfahrung

[1]) «System der Philosophie», S. 372.

[2]) Victor Cousin (Fragm. philos. préf.): La science de l'homme, la psychologie, n'est assurément pas toute la philosophie, mais elle en est le fondement.

[3]) Syst. d. Phil. S. 370, 373 ff.

kann in einer individuell, oder er kann in einer universell gedachten Einheit gesucht werden.» Descartes, Leibniz, Wolff, Herbart haben eine individualistische Lösung des Problems angestrebt. «Diesen Denkern ist die individuelle Seele die einzige geistige Substanz, mindestens die einzige, zu welcher der im Empirischen beginnende Regressus zurückführt,» und «sie wird nicht nur als einheitlich gedacht, sondern auch als ein unvergängliches, daher absolut einfaches Wesen». Wundt behauptet «die völlige Unbrauchbarkeit der so gebildeten Vernunftidee zur Interpretation der Erfahrung». «Denn wenn man die thatsächliche Zusammensetzung des inneren Geschehens daraus erklären will, dafs innerhalb des letzteren jener letzte Endpunkt des Regressus, wo die einfache Seele liegt, eben noch nicht angetroffen werde, sondern dafs alle empirischen Thatsachen auf der Wechselwirkung vieler solcher einfacher Substanzen beruhen, so steht der Annahme dieser Wechselwirkung die zweite jener postulierten Grundeigenschaften, die der absoluten Selbständigkeit im Wege.» «Will man aber umgekehrt die Selbständigkeit als eine absolute Eigenschaft retten, indem man all das Geschehen, welches nach der empirischen Auffassung aus einer Wechselbeziehung unserer Seele zu äufseren Einwirkungen hervorgeht, gleichwohl nach seiner wirklichen Beschaffenheit als ein schlechthin selbständiges Handeln der Seele betrachtet, so verschwindet hinwiederum die Eigenschaft der absoluten Einfachheit.» — In der That hat auch «die Voraussetzung der absoluten Einfachheit und Selbständigkeit der Seele durchaus nicht allein aus dem Streben ihren Ursprung genommen, die empirische Verknüpfung der inneren Erfahrungen zu einer Vernunftidee zu vollenden, sondern die Forderung der Unvergänglichkeit der individuellen Persönlichkeit ist daran mindestens in ebenso hohem Mafse beteiligt gewesen». Mit jenen Eigenschaften läfst sich ja eben die der «absoluten Beharrlichkeit» verbinden. — Dem Unsterblichkeitsgedanken wirft aber Wundt vor[1]), dafs er in die transscendente Vernunftidee, welche zu dem sittlichen Menschheitsideal einen ihm adäquaten Weltzweck fordert, in welchem das Ideal selbst als eine Stufe seiner Verwirklichung enthalten ist, «einen begehrlichen Egoismus hineintrage», und er bemerkt: «Es würde ja auch eine aus allen

[1]) A. a. O. S. 650 ff.

ihren Verbindungen gelöste einfache Seele der Bedingungen entbehren, auf welchen, wie uns die Erfahrung lehrt, die Erhaltung des Selbstbewufstseins, also die Existenz eines persönlichen Lebens beruht.»

Es kann also nach Wundt die Seele nicht als eine psychische Einheit nach Art der von der Naturwissenschaft angenommenen materiellen Atome, als Leibnizsche Monade, als Substanz betrachtet werden. Denn, sagt Wundt[1]): «die Monaden sind thätige Substanzen, mag nun die Thätigkeit ihnen ursprünglich eigen sein, wie bei Leibniz, oder mag sie ihnen durch äufsere Bedingungen auferlegt sein, wie bei Herbart, oder mag sie aus ihrer aller Beziehung zu einem substantiellen Weltgrunde entspringen, wie bei Lotze. Immer ist hier die Forderung mafsgebend, dafs, wenn man auch die Thätigkeit hinweggenommen denkt, doch die Substanz, die diese Thätigkeit ausübt, bestehen bleibt, dafs derselben also ein ihr eigenes «für sich sein» zukommt, ohne welches keine Thätigkeit möglich wäre. Hierdurch stellt sich diese Anschauung lediglich als eine metaphysische Umbildung des empirischen Dingbegriffs dar[2]).

Auch die thätige Substanz soll abgesehen von ihrer Thätigkeit etwas sein, und doch bleibt dieses Etwas eben nur als Thätigkeit bestimmbar. Nur so lange aber lassen sich begrifflich diese beiden Momente voneinander trennen, als sich der Begriff der Thätigkeit selbst nur auf äufsere Relationen bezieht, also bei der kosmologischen Weltbetrachtung, wo eben das Atom diese beiden Momente der Wirkung auf andere Atome und des Ortes, von dem diese Wirkung ausgeht, in sich vereinigt. In diesem Falle bleibt dann jener selbst wiederum nur durch seine Relationen zu anderen Objekten bestimmbare Ort als das substantielle Element nach Abstraktion von jeder wirklich stattfindenden Thätigkeit zurück. Was aber als ein solches Fürsichsein übrig bleiben sollte bei Monaden, die selbst als unräumliche Wesen gedacht werden, das ist schlechterdings unfafs-

1) A. a. O. S 427 ff.

2) Es ist vielmehr umgekehrt die empirische Dingvorstellung eine psychologische Umbildung des Ichgefühls. (Vgl. Gerber, Spr. u. Erk. S. 275.) Als (räumliche) Einheiten einer Mannigfaltigkeit vorgestellt werden uns die Dinge an ihren Wortbildern zu sogenannten Substanzen, welche als Substantiva ihre Identität im Wechsel der Prädikate behaupten.

bar. So tritt jener substantiellen Auffassung eine andere gegenüber, welche als die folgerichtige Weiterbildung der von Hume begonnenen und von Kant fortgeführten Kritik des substantiellen Seelenbegriffs betrachtet werden kann. Nach ihr ist mit der letzten vorauszusetzenden Einheit das Attribut der Thätigkeit nicht nur in Wirklichkeit immer verbunden, was die meisten Substanztheorieen ebenfalls annehmen, sondern es ist auch begrifflich gar nicht davon zu trennen, so dafs es überhaupt nicht mehr als ein Attribut anzusehen ist. Mit dieser Verwandlung des angeblichen Attributs in die eigene Substanz der Monade ist aber auf diese der Begriff der Substanz selbst unanwendbar geworden, denn es fehlt ihm deren Hauptmerkmal, das einzige, welches diesen Begriff in seiner allgemeinen Bedeutung überhaupt konstituiert, die Beharrlichkeit.» — «Jene Willenseinheiten, auf welche der ontologische Regressus zurückführt, sind nicht thätige Substanzen — denn «wie der Wille das absolut thätige, so ist die beharrende Substanz ihrem eigenen Begriff nach das absolut unthätige Prinzip» — sondern substanzerzeugende Thätigkeiten.»

Wundt führt aus, dafs der Seelenbegriff nur dann richtig erfafst wird, wenn man unsere geistige Organisation zugleich auch als die körperliche erkennt. Er sagt[1]: «Alle innere Erfahrung besteht in einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, mit denen sich für uns untrennbar die Gefühle des eigenen Leidens und der eigenen Thätigkeit verbinden. Wir leiden von den Vorstellungen, indem sie uns ohne unsere eigene Thätigkeit gegeben werden, und wir selbst sind vorstellend thätig, indem wir uns bewufst sind, Vorstellungen hervorzubringen oder Änderungen an den gegebenen Vorstellungen zu erzeugen. So sind die Gefühle des Leidens und der Thätigkeit aneinander und an das Vorstellen gebunden.» «Auf diese Weise zerlegt sich uns die innere Erfahrung in ein auf verschiedene Weise bestimmtes Thun und Leiden und in die Objekte dieses Thuns und Leidens, die Vorstellungen.» «Nun bestreitet sicherlich niemand die Existenz der Vorstellungen.» «Diese Evidenz verdanken die Vorstellungen offenbar der Eigenschaft, dafs sie ursprünglich als Objekte aufser uns gedacht werden, wodurch es zugleich leicht wird, sie in jedem einzelnen Fall von dem gesamten übrigen In-

[1]) A. a. O. S. 380 ff.

halt des Bewufstseins zu trennen und jede von ihnen, ebenso wie sie aufserhalb auf ein selbständiges Objekt bezogen wird, so auch in uns als ein selbständiges Objekt zu denken. Jene Zustände des Thuns und Leidens dagegen, die sich unablässig und untrennbar mit unserem Vorstellen verbinden, können nie als von uns unabhängige Objekte gedacht werden. Es ist daher unvermeidlich, dafs das primitive Bewufstsein sie zu integrierenden Bestandteilen der Vorstellungen selbst macht, namentlich derjenigen, mit denen sie sich in besonderer Stärke verbinden: dies sind die Vorstellungen der eigenen Bewegung, im weiteren Sinne die des eigenen Körpers. Da aber die letzteren wiederum, wie alle Vorstellungen, objektiviert und also im Denken von dem Fühlen und Wollen getrennt werden können, so entsteht die Annahme, jene subjektiven Bestandteile, die zurückbleiben, die Zustände unseres eigenen Thuns und Leidens, bildeten für sich allein ebenfalls wieder eine Vorstellung. So wird aus ihnen «die reine Vorstellung des Ich», obwohl hier von einem Vorstellungsobjekt, welches unabhängig von unserem jedesmaligen Vorstellen zu denken wäre, gar nicht die Rede sein kann.» [1] — «Es würde ein vergebliches Beginnen sein, wenn man die Existenz dieser Zustände aus etwas anderem als aus der inneren Wahrnehmung selbst ableiten wollte. Sie sind primitive Thatsachen des Bewufstseins, die in diesem gerade so wie die elementaren Empfindungen nur aufgezeigt, nicht aber auf anderes zurückgeführt werden können. Jeder findet sie in sich vor, und wer sie nicht vorfände, dem würden sie auch nicht demonstriert werden können. Obgleich untrennbar verwachsen mit dem wechselnden Vorstellungsinhalt, unterscheiden sie sich von diesem durch ihren fortwährend sich gleich bleibenden Grundcharakter. Aber wenn wir auch ihre Existenz nur bestätigen, nicht ableiten können, so scheint es doch einleuchtend, dafs jene Gegensätze des Thuns und Leidens nur nebeneinander möglich sind. Unserer Thätigkeit werden wir uns bewufst an den Objekten, auf die sie sich bezieht, an den Widerständen, die sie findet. So sind wir thätig, weil wir leiden, und wir leiden, weil wir thätig sind. Aber indem von beiden Wechselzuständen das Leiden an denjenigen Bestandteil der inneren Erfahrung gebunden ist, den wir auf Objekte aufser uns beziehen, an die Vorstellungen, ist es die Thätig-

[1] A. a. O. S. 386.

keit, die wir unserem Ich unmittelbarer zuteilen, als das Leiden. Dies findet auch darin seinen Ausdruck, dafs wir geneigt sind, unser eigenes Leiden überall auf eine Thätigkeit des gegenüberstehenden Objekts zu beziehen, und so eine wechselseitige Thätigkeit von Subjekt und Objekt als den Ursprung all unseres Thuns und Leidens anzusehen. Die dergestalt für sich betrachtete eigene Thätigkeit, die wir als die Quelle unseres Thuns wie unseres Leidens ansehen, nennen wir unser Ich. Dieses Ich isoliert gedacht von den Objekten, die seine Thätigkeit hemmen, ist unser Wollen.»

Wir unterbrechen hier einen Augenblick die Ausführung Wundts. Nach ihm ist es also Folge einer Selbsttäuschung, wenn wir uns als Ich fühlen, als ein Fürsichsein; wir sind nur «unser Wollen». Gesetzt es wäre so, ständen wir dann nicht eben wieder vor der Frage, die damit beantwortet sein soll? Denn was bedeutet denn nun «unser Wollen»? Indes würde Wundt zugeben, dafs ein Ich in adjektivischer Form untergebracht Selbsttäuschung nicht zu sein brauche; nur Wesen, oder gar Substanz genannt zu werden, darf es nicht beanspruchen. So belehrt etwa der Naturforscher den Menschen, der sich des Lichtes freut, dafs er in Bezug auf das Licht sich in einer Selbsttäuschung befinde, denn dies sei nichts als Ätherschwingung, und zuckt die Achsel, wenn ihm geantwortet wird, vielleicht wäre die Ätherschwingung nichts, wenn sie nicht als Licht erschiene. Es ist allerdings Aufgabe der Naturforschung, aus unserer Naturkenntnis möglichst jede subjektive Beimischung zu entfernen, und so kann der Naturforscher, wie ihm die Materie, das materielle Atom, nur als Hypothesen gelten, dazu kommen, die Seele, das Ich kaum noch als solche statthaft zu finden, damit das Subjekt selbst aufzuheben und so die Reinigung des Daseins vom Subjektiven zu vollenden. Worauf wir an dieser Stelle aufmerksam machen wollen, ist nur dies, dafs bei der Lösung des Seelen- und Ichproblems, wie sie Wundt giebt, es doch schwer zu begreifen ist, wenn, wie er sagt (vgl. oben S. 201), «fast aller Streit der philosophischen Weltanschauungen aus den abweichenden Versuchen der Lösung des psychologischen Problems seinen Ursprung genommen hat»[1]. Es ist nicht blofs unsere Seele und unser Sein,

[1]) Wir hatten oben zu dieser Bemerkung Wundts einige Worte V. Cousins (aus dessen fragm. philos.) angeführt, welche die für die Philosophie grundlegende Bedeutung der Psychologie betonen. Wir lassen hier noch eine andere

auf welches diese Lösung sich bezieht, so dafs, wie Wundt sagt, sie «eine praktische Bedeutung für uns gewinnt», sondern die seelische Thätigkeit des Menschen, weil von einem Ich gehalten und umschlossen, sucht notwendig für das Bewufstsein die Welt des Bewufstseins der Einheitsform des Bewufstseins gemäfs zu gestalten, und darum führt uns der Streit der philosophischen Systeme zuletzt immer wieder auf das psychologische Problem als seinen Ausgangspunkt zurück.

Wir folgen weiter der Darlegung Wundts. Nach ihm (a. a. O. S. 388) ist unser Wille «nie als ruhendes Sein, sondern nur als immerwährende Thätigkeit zu denken. Als reiner Wille ist er kein Erfahrungsbegriff, sondern eine Vernunftidee» — «ein transscendenter Seelenbegriff, den die empirische Psychologie als letzten Grund der Einheit der geistigen Vorgänge fordern (er ist nach Wundt (a. a. O. S. 387 fg.), «was Kant die transscendentale Apperception nannte»), von dem sie aber schlechterdings für

Stelle aus demselben Werke folgen, da sie Treffendes sagt und von einem Denker herrührt, der sich das Bewufstsein von seinem Ichgefühl noch nicht weguntersucht hatte: Ce que je sais le mieux, c'est-à-dire le plus immédiatement, c'est moi-même, ma personnalité, mon individualité. Dans tout fait intellectuel, dans toute pensée, dans toute connaissance, je m'aperçois moi-même comme le sujet de ce fait, sujet de la pensée ou de la connaissance, élément constitutif et fondamental de la conscience; car sans moi, tout est pour moi comme s'il n'était pas; sans le moi, le moi ne connaît rien, ne sent rien, ne se rappelle rien, n'abstrait rien, ne combine rien, ne raisonne sur rien. Il peut bien y avoir la matière d'une pensée, d'une sensation, d'un jugement, d'un souvenir, d'un raisonnement; mais le moi n'en sait rien et n'en peut rien savoir s'il n'est pas; il faut que je sois pour savoir quelque chose, pour penser et pour connaître. Le moi est donc l'élément nécessaire de toute pensée.

Dira-t-on que le moi c'est la pensée même, c'est-à-dire la sensation, le jugement etc., réunis dans une unité collective qu'on appelle moi. Mais je sens et je sais, certissima scientia et clamante conscientia, que, quoique la pensée, le souvenir, la sensation ne soient pas sans le moi, le moi n'est pas seulement un lien logique et verbal inventé pour exprimer leur union, mais quelque chose de réel qui unit les pensées et en forme une chaîne continue, en tant qu'il est dans chacune d'elles, identique au milieu de leur diversité. Je sens et je sais fort bien encore que le moi n'est pas plus une circonstance particulière, un degré d'une pensée particulière, qu'il n'est le lien verbal de plusieurs pensées. Je sais qu'il n'est pas vrai que la sensation ou le souvenir, ou le désir, dans un certain degré de vivacité, deviennent moi, mais que c'est moi qui constitue la sensation ou le désir, en m'ajoutant à un certain mouvement, à de certaines affections sensibles qui ne s'intellectualisent en quelque sorte, et ne deviennent pour moi sensation ou désir qu'autant que j'en prends connaissance.»

«Le moi est l'apparition de l'esprit à lui-même, par son activité redoublée en elle-même et retournant à elle-même, c'est-à-dire dans la conscience. La conscience n'est pas une faculté spéciale qui aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre — la conscience de la vie intellectuelle est la vie intellectuelle même.» —

ihre Zwecke keinen Gebrauch machen kann. Will sie aus ihm einen Seelenbegriff gewinnen, der zur empirischen Ableitung der Thatsachen der inneren Erfahrung brauchbar ist, so mufs sie denselben sofort zu einer zusammengesetzten Einheit erweitern, welche von vornherein die Möglichkeit einer Vielheit vorstellender Thätigkeiten in sich schliefst. Diese Einheit der empirischen Seele ist daher nicht mehr die einer unteilbaren und inhaltsleeren Thätigkeit, sondern die einer geistigen Organisation, welche nicht nur der körperlichen Organisation des beseelten Leibes analog, sondern mit ihr völlig eins ist, da nicht nur eine Seelenthätigkeit ohne die Vielheit der Organe und ihrer Funktionen unmöglich ist, sondern da auch die Organisation des lebenden Körpers ihrerseits das seelische Leben voraussetzt. Darum bleibt als letzte Grundlage der Betrachtung hier die bestehen, dafs Seele und Körper nicht an sich, sondern nur in unserer Auffassung verschieden sind, insofern wir dort den lebenden Körper vom Standpunkte unmittelbarer innerer Wahrnehmung, hier aber von dem der äufseren Naturbeobachtung aus betrachten. Dieser empirische Seelenbegriff ist die einzige brauchbare Hilfshypothese, deren wir uns bei der Erklärung der inneren Erfahrung bedienen können.»

Nun würde bei diesem aktuellen, nicht substantiellen Seelenbegriff, wie Wundt sagt[1], «das transscendentale Wollen für sich allein immer inhaltsleer bleiben; es setzt Bedingungen die aufser ihm liegen voraus, die man, wenn Einheit des Fortschritts gefordert ist, geneigt sein wird, wiederum als Willensthätigkeiten zu denken. So wird die Vernunft — von der Idee der individuellen Seeleneinheit (vgl. oben S. 201 fg.) zu der Idee einer (universellen) geistigen Totalität geführt, welche als der letzte Grund alles individuellen geistigen Seins angesehen werden könne».

Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir den Untersuchungen Wundts weiter folgten. Gegen die substantielle Kausalität der Seele, also für den aktuellen Kausalbegriff, so wie gegen die Auffassung des Ich als einer Substanz oder überhaupt eines Wesens ist von ihm noch an vielen Stellen seiner Werke gekämpft worden; es schien jedoch für die Betrachtung nicht erheblich, noch Weiteres hier anzuführen, da es Neues von

[1]) A. a. O. S. 392.

besonderer Wichtigkeit zu dem Mitgeteilten nicht gebracht hätte. Wir citieren jedoch noch: System der Philosophie S. 302 fg.[1]) Grundzüge der physiologischen Psychologie (2. Aufl.) Bd. II S. 216 fg.[2]), Logik Bd. I S. 486 fg.[3]), Ethik S. 373 fg.[4]), S. 385; — und schliefsen unsere Mitteilungen aus der Geschichte der Philosophie mit Wundt ab, ohne weiter in eine Kritik der Aufstellungen dieses Denkers einzutreten, da dieselben ohnehin in den nachfolgenden Betrachtungen zur Besprechung kommen müssen.

[1]) Es wird ausgeführt: Der Begriff der Seelensubstanz ist unfähig, irgend etwas zur Erklärung der inneren Erfahrung beizutragen; sie ist auch kein Postulat, welches jeder inneren Erfahrung vorangeht; der Zusammenhang unserer Zustände wird herbeigeführt durch unsere alle einzelnen Gedankeninhalte begleitende Willensthätigkeit, und diese Verbindung des inneren Geschehens nennen wir die Einheit des Bewufstseins. —

[2]) Wundt zeigt: Die Sinnesvorstellungen, die wir von unserm eigenen Leibe empfangen, und die Bewegungsvorstellungen unserer Glieder bilden «eine permanente Vorstellungsgruppe». Indem wir dieselbe als unmittelbar oder mittelbar von unserm Willen abhängig auffassen, bezeichnen wir dieselbe als das Selbstbewufstsein. «Das abstrakte Ich ist zwar vorbereitet in der natürlichen Entwickelung des Selbstbewufstseins, existiert aber in diesem nicht.»

[3]) Die Vorstellung des Ich erfordere keineswegs die Voraussetzung eines Substrats.

[4]) Der substantialisierte Begriff des Bewufstseins stehe auf gleicher Linie mit der Lebenskraft der älteren Physiologie.

Kapitel IV.

Das Ich und die Seele.

Ich, Ichgefühl, Ichbewufstsein. — Ichbewufstsein ist mit Selbstbestimmung verbunden. — Bilden und Umbilden. — Aufmerken und Erinnerung. — Vom Wesen des Ich. — Die Ichseele ist Bildekraft des Universums, vom Menschen verwaltet. — Nähere Betrachtung unseres seelischen Wirkens im Wissen, Wollen und freien Bilden. — Sprache und Denken. — Unsere höchsten Werte sind nicht gegeben, sondern Ziele unseres Strebens, die uns aus der Einheitsform des Ich erwachsen.

Das Wort Ich (skr. aham, gr. ἐγών, lat. ego, got. ik) bedeutet keine irgendwie bestimmte Beschaffenheit eines Gegenstandes. Es ist zurückzuführen auf den Pronominalstamm a, mit dem das verstärkende gha-m verbunden wurde, dem griechischen γε entsprechend, welches sich gern an Pronomina anschliefst, wie ὅ γε. Die Pronominalstämme, blofse Formwörter, deuteten auf Wahrgenommenes, von dem dann eine Sprachwurzel mit qualitativer Bedeutung aussagte. In den sanskritischen Sprachen wird die Form ego, ik u. s. w. nur gebraucht, wenn das Individuum auf sich selbst als Subjekt eines von ihm ausgehenden Wirkens deutet, die Kasus- und Pluralbildungen, welche die Grammatik zu ego, ik u. s. w. stellt, gehören anderen Stämmen an. —

Das Lebewesen, welches als ein Ich von sich spricht, giebt dadurch zu erkennen, dafs es sich seiner bewufst ist, und, sofern es ein Wirken von sich aussagt, dafs es sich selbst zu demselben bestimmt. Dieses Selbst im Bewufstsein und im Bestimmen unser selbst scheint also die Wesenheit zu sein, welche wir Ich nennen, und da diese Vorgänge: Wissen, Bestimmen, zwar unmittelbar in uns erfahren werden, so dafs wir ihrer gewifs sind, doch aber nicht sinnlich wahrnehmbar werden, so müssen wir das Ich

jener Art des Sinnes und Geschehens in uns zurechnen, welche wir als unseren geistigen Teil von dem körperlichen durch den Namen Seele unterscheiden. Es ist richtig, dafs beim Gebrauch des Wortes Ich diese Unterscheidung nicht schon ursprünglich mitgedacht ist. Leib und Seele des Menschen bilden ein Ganzes, und wenn man sagt: ich denke, ich bin traurig oder ich tanze, ich liege, so bezeichnet das Ich nicht einmal die Seele, ein anderes Mal den Körper, sondern immer das Ganze, den Menschen, auf den mit dem Worte gedeutet wird. Selbstverständlich wird jedoch hierdurch eine Unterscheidung von Leib und Seele ebensowenig geleugnet, als sie behauptet wird. Wenn nun aber auch das Wort selbst eine Unterscheidung zunächst nicht ausdrückt, so ist doch ein bestimmter seelischer Vorgang erforderlich, damit es richtig verwandt werde, ein Sich-auf-Sich-Zurückbeziehen, welches gefühlt wird und welches an sich ein Zurückziehen ist von dem Leiblichen, eine Bewegung der Seele in sich selbst. Die Erfahrung zeigt uns, dafs gewöhnlich das Wort Ich von den Kindern später angewandt wird, als es durch das Bedürfnis nahe gelegt scheint; sie pflegen zuerst ihre Namen zu nennen, wenn sie ihr Ich bezeichnen wollen. Kant sagt[1]), «es scheine dem Kinde dann gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein». «Vorher fühlte es blofs sich selbst, jetzt denkt es sich selbst.» Wundt[2]) hält es für nicht von Bedeutung, «dafs die meisten Kinder sich zuerst in dritter Person nennen», «das Kind folgt hierin, wie in allen Dingen, dem Erwachsenen: es benutzt den Namen, den ihm dieser beilegt, ebenfalls für sich.» Nicht dies aber bedarf der Erklärung, dafs die meisten Kinder sich anfänglich ihres Namens bedienen, um sich zu bezeichnen, sondern dies, dafs sie damit aufhören. Das Ich konnten sie nie in Bezug auf ihre Person von Erwachsenen gehört haben, sie mufsten es übertragen, mufsten es für den Akt der Rückbeziehung verwenden wollen, wenn sie auch das Licht im Sprachgebrauch schon vorfanden, an dem sie das ihrige entzündeten. Man wird deshalb in der späteren Verwendung des Wortes Ich ein Anzeichen dafür finden können, dafs unser Selbstbewufstsein nicht schon ursprünglich in voller Klarheit hervortritt, sondern dafs es sich entwickelt. In der That beobachten wir in uns verschiedene Weisen, wie wir des Ichs

[1]) Anthropol. § 1.
[2]) Phys. Psychol. II. S. 218 A.

inne werden, die man als Ichgefühl und Ichbewufstsein unterscheiden kann und zwar bestimmt unterscheiden.

Was im Menschen vorgeht, bleibt in ihm nicht als dies besimmte einzelne Geschehen für sich, sondern teilt sich dem ganzen Organismus mit, wirkt so auf den Menschen als auf die Einheit seiner Bestandteile und giebt sich ihm dadurch kund als ihm angehörig, als auf ihn sich beziehend. Nun kann solches Geschehen eintreten ohne einen Akt unserer Selbstbestimmung, wie wenn mich hungert, oder infolge eines solchen, wie wenn ich denke. In beiden Fällen wird mir kund, dafs Ich es bin, den die Vorgänge betreffen, im ersteren so, dafs ich mich unbehaglich fühlte, im letzteren so, dafs ich mich als denkend weifs; im ersteren kommt es in uns zu einem Ichgefühl, im letzteren zum Ichbewufstsein. —

Man kann dies bestreiten wollen. Thatsache sei nur, dafs einmal ein Hungergefühl vorhanden ist, ein andermal ein bewufstes Denken, das Ich trete als solches dort wie hier nicht hervor; dafs nach dem Sprachgebrauch es heifse: ich hungere, ich denke, wenn diese Thatsachen von uns besprochen würden, beweise nichts, sage man statt dessen etwa: fame sum pressus, cogito, so finde sich das Ich ganz zurückgestellt. Wer aber so denkt, bedenkt nicht, dafs ein Hunger, welcher nicht gefühlt, ein Denken, welches nicht gewufst wird, nicht mehr Thatsachen sind, sondern Sprachelemente, Wörter, Begriffe.

Um wirklich zu sein, müssen sich diese Vorgänge auf ein Subjekt bezogen oder von ihm ausgehend finden, durch welches ihr Inhalt diese seelische Form erhält, welche sich uns im Gefühl oder Bewufstsein kundgiebt. Richtig ist, dafs ich, wenn ich Hunger fühle oder wenn ich denke, das Ich nicht als einen besonderen zweiten Inhalt zu fühlen oder zu wissen brauche. Es wäre dazu nötig, dafs ich darauf merkte, wie ich in diesem Fühlen oder Wissen mein Ich erfahre, da ja die Inhalte an sich selbst zur Bildung eines solchen zweiten Seelenaktes keine Veranlassung geben. Kommt aber solcher Anlafs, wie wenn etwa die Nahrung, an welcher es mir fehlt, für einen anderen bestimmt würde, oder mir, während ich überlege, Unthätigkeit vorgeworfen wird, so wird sicher im Deutschen das «ich» betont, im Lateinischen ein ego der Verbalendung hinzugefügt, um dies auszudrücken, was den Inhalt erst zu einer Thatsache macht. Unsere seelischen Vorgänge sind eben nicht herrenlos; sie finden sich

einer Einheit zugeordnet, sei es, dafs sie ihr einverleibt, von ihr umfafst werden, sei es, dafs sie von ihr ausgehen. Manche Philosophen haben allerdings in ihren Systemen die Namen von Seelenthätigkeiten auf das Geschehen übertragen, welches wir in der Aufsenwelt wahrnehmen. So sprechen sie z. B. von einem Wollen ohne ein Subjekt, welches will, um das Geschehen in der Natur als ein dem Geschehen im Menschen analoges hinzustellen. Wenn sie aber glauben, dafs Grund vorhanden sei, dies für die Welt der Wahrnehmung so anzunehmen, so darf doch nicht umgekehrt dies subjektlose sogenannte Wollen dem System zuliebe, um das unbequeme Ich zu beseitigen, für ein Wollen, wie wir es dem Menschen zuerkennen, ausgegeben werden, indem man den Namen anwendet hier wie dort. —

Es sind aber die beiden Arten, wie wir des Ichs inne werden, näher zu betrachten, denn wenn wir sie dahin bestimmten, dafs das Ichbewufstsein infolge eines Aktes der Selbstbestimmung hervortrete, das Ichgefühl infolge eines ohne denselben in uns bewirkten Vorgangs sich rege, so liegt es nahe, sie als Begleiter eines Thuns und eines Leidens auseinander zu halten, und dies wäre nicht richtig. Gerade dadurch unterscheidet sich ja unser beseelter Leib von einem unbeseelten Körper, dafs die Vorgänge in ihm nicht Vorgänge überhaupt sind, sondern solche, welche er zu den seinigen macht. Wenn ich atme, Nahrung zu mir nehme, bin ich thätig und kann dies wahrnehmen, wenn dann weiter die eingeatmete Luft in den Lungen wirkt, die Nahrungsumwandlung vor sich geht, so verhalte ich, dies Individuum, mich sicherlich dabei ebenfalls thätig, wenn ich auch mein Wirken nicht wahrzunehmen imstande bin und nur unter besonderen Umständen es so deutlich fühle, dafs ich mich veranlafst finde, darauf zu merken. Wie denn, könnte man fragen, bin ich z. B. thätig, wenn mich hungert? Der Hunger ist eben nicht eine Abwesenheit von Nahrung in meinem Magen, sondern er wird durch meine Thätigkeit im Nervensystem hervorgebracht, und nicht der Magen fühlt jene Abwesenheit, sondern das Gehirn. Wäre ich nicht beteiligt an den Vorgängen in mir, wie wollte ich jemals sie fühlen können als mir angehörend? — Dafs sie mir angehören, sagt allerdings das Gefühl nicht, denn sprechen kann nur das Bewufstsein, aber Macht und Zartheit und unendliche Mannigfaltigkeit, sich mir kund zu geben, steht ihm doch zu Gebote. Von leisem Unbehagen an, das ich kaum

als Mifsstimmung bemerke, bis zum tobenden Schmerz, den ich kaum noch beherrsche, bis zu quälender Angst, peinigender Verdriefslichkeit und Unlust, vom Gefühl lähmender Mattigkeit bis zum thatlustigen Kraftgefühl, vom Wohlgefühl, welches die Mienen glättet, bis zur jubelnden Lust steigt das Gefühl unendliche Stufen hinauf und hinab und auf jeder dieser Stufen bleibt ihm in allem Wechsel der Zustände diese Form der Beziehung auf dies eine, welches fühlt, und erst dadurch, dafs es im Subjekt seine Beziehung erreicht, das heifst eben: von uns gefühlt wird, gewinnt es Sinn und Bedeutung für uns, wirkt es bestimmend auf uns, unterliegt es auch der Macht unserer Selbstbestimmung, wenn wir seiner Herr werden wollen.

Man kann einwenden, dafs bei solcher Betrachtung die Gefühle nicht als Vorgänge an sich, in ihrer Reinheit, belassen seien, sondern dafs sie mit Rücksicht auf ihre Verbindung mit dem bewufsten Wirken des Menschen besprochen würden. Aber eben dies steht der genauen Kenntnis und richtiger Erkenntnis im Wege, wenn man, weil Substantiva, wie Gefühl, Vorgang, ihre Bedeutung als umgrenzt, in sich abgeschlossen, darstellen, nun das, was gefühlt wird, vorgeht, sich in ähnlicher Art abgeschlossen einbildet und so das Thatsächliche nach einer Sprachform bestimmt.

Dafs Gefühle nur durch irgend welche Thätigkeit, durch ein Wirken hervorgebracht werden können, kann ja nicht geleugnet werden, weil aber dies Wirken ohne unser bewufstes Wollen vor sich geht, kann man glauben, es überhaupt gar nicht als unser Wirken gelten lassen zu dürfen, wenn doch Thätigkeit nichts anderes sei als Wollen. Die Natur, meint man, wirke in uns, und man vergifst dabei leicht, dafs diese Natur, welche so wirkt, die unsere ist mit ihrer besonderen Einrichtung und Beseelung. Allerdings ist ja ein Unterschied, ob von uns gewirkt wird, oder nur durch uns, aber es ist auch ein Unterschied, ob unter sonst ähnlichen Verhältnissen durch uns gewirkt wird oder durch Kräfte anderer Art, durch Wesen anderer Beschaffenheit. Zweifellos ist, soweit es sich um die Mechanik des Geschehens in uns handelt, eine gewisse Gleichartigkeit unserer Organisation mit der tierischen überhaupt vorhanden, aber diese ist schon deshalb nicht als Gleichheit zu betrachten, weil wir in derselben zugleich auch die Wirkungen unserer Eigenartigkeit erfahren, welche das Ich ist. Selbst das mächtige

Hungerfühl, welches wir anführten, steht in anderem Verhältnis zu der Einheit des Menschen, als im Tier, denn die Macht, mit welcher es als Gefühl auf dieselbe einwirkt, unterliegt im Menschen Beschränkungen, für welche im Tiere die Bedingungen nicht vorhanden sind. — Nun aber treten ja in uns unzählige Vorgänge ohne unser Wollen auf, die wir bei Tieren anzunehmen gar nicht Veranlassung haben. Infolge irgend welcher Empfindung tauchen Erinnerungsbilder auf, kommen und gehen Vorstellungen, verbinden sich, verschmelzen, gehen über in andere, und wecken so bald Gefühle der Lust, bald stimmen sie trübe, erregen Unruhe, Sehnsucht, Bangigkeit, Hoffnung. Von aufsen her kommt uns das nicht, wir selbst sind die Hervorbringenden; wir finden uns thätig im Dienste unseres Menschenwesens.

Und ebensowenig, wie hiernach das Geschehen in uns, welches erfolgt, ohne dafs wir uns dazu bestimmen und das Ichgefühl erregt, lediglich ein Leiden ist, kann die Selbstbestimmung, mit welcher das Ichbewufstsein verbunden ist, als reine Thätigkeit verstanden werden; vielmehr, wie das Ichgefühl anzeigt, dafs wir als Leidende thätig sind, erweisen wir uns im Ichbewufstsein als Thätige leidend. — Wie denn kommt es zur Selbstbestimmung?

Um sich selbst bestimmen zu können, mufs der Mensch Sich und seine Thätigkeit wissen, und er mufs auch in jedem Einzelfall wissen, was er will, denn ein Wollen im allgemeinen, ohne irgend ein Ziel, auf welches es sich richtet, hat überhaupt keine Wirklichkeit. Nimmt man dies so an, und findet es sich auch weiter, dafs in den Akten der Selbstbestimmung wir in der That ein solches Bewufstsein von uns und von der Beschaffenheit des Wirkens besitzen, für welches wir uns bestimmen, so ist doch nicht leicht zu begreifen, wie dies Thatsächliche möglich ist, wie sein Eintreten verursacht wird. Was ändert sich in uns, und wie geht es zu, dafs es sich ändert, wenn wir des Ich uns bewufst werden, da wir es doch vorher nur fühlten? — Wie kann ferner dieses Ich, welches doch ohne jene in uns gegebenen Vorgänge, also unabhängig von ihnen, auch deren Einheit nicht vertreten kann, aus sich selbst sich bestimmen, als ob es eine völlig selbständige Wesenheit wäre? — Wie kommen wir endlich zu einem Wissen von Zielen, welche unserem Wirken Richtung geben, wenn diese doch nicht zufälliger Art

sein können, da wir uns zu ihnen bestimmen? Die Thatsache, dafs wir diese Ziele uns vorstellen, nach denen wir streben, giebt uns doch keine Erklärung darüber, was uns das Vorgestellte zu einem Ziele macht.

Eine Beantwortung dieser Fragen kann, wie es scheint, nur so gegeben werden, dafs sie im Zusammenhang miteinander bleiben und so zur Betrachtung kommen. Wir müssen zu diesem Behufe zurückgehen auf die Vorgänge in uns, an denen, wie wir sahen, das Ich sich fühlt. Es stammen alle diese inneren Vorgänge aus Reizen, aus Erregungen, die empfunden werden, und deren Verhalten zur Einheit des Organismus von uns in Lust oder Unlust gefühlt wird. Im Gefühl werden wir also der Beziehung eines Vorgangs auf das Ich inne — auf das Ganze — und der Reiz, dann die Empfindung, durch welche das Gefühl veranlafst wird, wird infolgedessen beschwichtigt, indem z. B. das Gefühl des Begehrens bei dem Hungernden zur Sättigung antreibt und sie herbeiführen läfst, das Gefühl gesteigerten Wohlseins, nach Weingenufs etwa, durch Lachen, Scherzen u. d. dem Reiz antwortet. Aber die Menschen empfinden und fühlen auch Erregungen, Reize anderer Art, welche auf andere Weise ausgeglichen werden müssen, wenn die Einheit unseres Wesens gewahrt bleiben soll. Es gestalten sich diese Empfindungen zu Gefühlen, welche ausschliefslich auf die Erhaltung, und das heifst: auf die Entwickelung unseres geistigen Wesens gerichtet sind. Unsere Seele ist so beschaffen, dafs sie Erregungen gewisser Art, welche sie erfährt, Reize, die in der Gegenwirkung des sinnlichen Organismus keine entsprechende Beantwortung finden, als ihr fremde nicht in sich duldet, dafs sie nur dann zur Ruhe kommt, wann sie dieselben als die ihrigen fühlt. Die Seele verlangt, sie zu kennen, es ist ihrem Wesen Bedürfnis, sie zu wissen, zu wissen, was dieses auf sie Wirkende bedeutet; sie mufs es sich vorstellen. Mit Feststellung dieser Thatsache beginnt Aristoteles' Metaphysik: Der Trieb zu wissen gehört zur Natur der Menschen. Es sind vornehmlich solche Empfindungen, welche uns durch Sehen und Hören vermittelt werden, die ohne ein Wollen, ohne die Selbstbestimmung des Subjekts sich nicht auswirken. Sie verlangen unser Aufmerken, damit die Erregung ihrer Bedeutung nach von uns empfunden werden könne. Hierbei wird dann die Empfindung zum Objekt der Thätigkeit des Subjekts,

und das Subjekt wird sich seiner bewufst als des Wahrnehmenden, des Objekts als des Wahrgenommenen.

Allerdings empfinden wir durch Auge und Ohr auch schon, bevor wir selbst uns zur Wahrnehmung bestimmen. Wir starren in den Flufs, ohne ihn eigentlich zu sehen, wir lassen uns durch das Rauschen der Blätter in Träumerei versenken, ohne zu wissen, dafs wir es empfinden. Unsere Thätigkeit besteht dann nur in den Leistungen unserer sinnlichen Organisation; dafs sie aber nicht durchaus fehlt, ist zu schliefsen, weil wir, wenn wir nachträglich auf unser Empfinden in solchen Fällen merken, uns doch einigermafsen an das ohne Selbstbestimmung Gesehene oder Gehörte zu erinnern vermögen. Es sind aber nicht blofs die Fälle von Versunkenheit oder Zerstreutheit, welche uns zur Wahrnehmung durch Sehen und Hören nicht kommen lassen, sondern gewöhnlich auch, wenn wir annehmen, dafs das zu Sehende oder zu Hörende uns schon genugsam bekannt sei, schwindet unsere Aufmerksamkeit, so dafs wir sehen und hören können ohne eigentliche Wahrnehmung.

Zu beachten ist auch, dafs viel Anstrengung und Übung erforderlich ist, ehe wir uns instand gesetzt finden, zu wissen, was wir sehen oder hören; es mufs beides erst gelernt werden.

Der geistige Charakter der Gesichts- und Gehörsempfindungen zeigt sich auch klar, wenn wir auf die Gefühle achten, zu welchen sie anregen, denn diese Gefühle sind nicht auf Sinnliches gerichtet. Ein solches Sehen oder Hören, zu dem wir selbst uns nicht bestimmen, zeigt etwa einen Einflufs auf unsere Stimmung; es mag belebend oder drückend auf sie wirken, ist jedoch nicht derart, dafs wir unser Wohl oder Wehe berührt fänden. Deutlicher noch wird es bei den Akten dieser Empfindungen, welche wir wollen, dafs die Gefühle, von denen sie begleitet werden, in die Reihe der Lust- und Schmerzgefühle nicht gehören, auch nicht so, dafs sie etwa einen Indifferenzpunkt zwischen Lust und Unlust vertreten könnten. Sie sind von besonderer Art, gehen auf Befriedigung durch Sehen, Hören, Wahrnehmen, Wissen, zeigen so den Wissenstrieb als der Einheit unseres Wesens angehörig.

Die Urbedeutung des Wortes wissen ist die des Findens durch Sehen; das gotische vait, althochdeutsch wizan, geht auf Skt. vid (vindami, ich finde) zurück, ist das griechische *οἶδα*, das lateinische video. Das Wissen ist ein Sehen. Wer

sehen, wahrnehmen will, will wissen. Wenn ich selbst mich so bestimme, dafs ich wahrnehmen will, also auf das Empfundene merke, wandelt sich mir dies um in ein Gewufstes; es stellt sich mir vor, oder ebensowohl: ich stelle es mir vor. Ich bleibe bei solchem Wissensakt in mir selbst. Die Beziehung des Empfundenen auf mein Ich wird nicht mehr allein durch den Organismus bewirkt, sondern sie tritt durch meine Thätigkeit unmittelbar mit der Thätigkeit ein, zu der ich selbst mich bestimme. So weifs ich mich selbst an meiner Thätigkeit, und das Ichgefühl wird zum Ichbewufstsein. Es ist dies nicht so zu verstehen, als ob das Ichgefühl des Menschen verschwinde, sobald er zum Selbstbewufstsein gelangt. Unser Ich fühlen wir, solange wir leben, aber, dafs wir es fühlen, erfahren und wissen wir immer erst dadurch, dafs wir darauf merken, und dann werden wir uns seiner zugleich auch bewufst. Durch das Ichgefühl an sich werden wir nur dieser Beziehung inne, durch welche sich jeder Vorgang, den wir empfinden, auf die Einheitsform unseres Daseins gerichtet findet, das Ichbewufstsein dagegen ist bereichert durch das Wissen um das Objekt, auf welches wir merken, denn es unterscheidet sich nunmehr von dem Empfundenen, wird seiner selbst gewahr. Aber auch dieses Auseinandertreten des Subjekts und Objekts, welches durch eine gewisse Anspannung uns fühlbar wird, ist zunächst als ein Vorgang in unserem Wissen von uns nur gefühlt, und ein bestimmteres Bewufstsein von unserem Ich tritt erst dann ein, wenn wir auf dasselbe merken, uns selbst zur Thätigkeit bestimmen und dasselbe vorstellen.

Dies alles wird klar gesehen und besser begriffen, wenn man diese Thätigkeit und dieses Aufmerken, von denen wir beständig zu sprechen hatten, genauer bestimmt.

Es ist nämlich diese Thätigkeit schlechthin ein Bilden, ein Gestalten, und zwar ist sie dies schon in ihrem Beginn, dem Aufmerken, und sie ist es bereits, ehe wir noch uns zu ihr als der unsrigen bestimmen. Sie lebt in uns als die Bildekraft des Universums, als die bildende Naturkraft, welche sich im Menschen in der seinem Wesen entsprechenden Weise entwickelt, indem sie in die Form seines Bewufstseins eingeht und nach ihr arbeitet. Wozu wir uns selbst bestimmen, ist eben dies, dafs wir die universale Bildekraft als eine uns zu eigen gegebene, in uns eigentümlich bedingte, zur Entfaltung bringen und zur

Geltung[1]). Durch sie bilden wir die Welt, soweit sie uns gegeben ist, für uns um, und wir bilden überhaupt nur um, indem wir bilden, weil wir aufserstande sind, etwas zu schaffen, was nicht in irgend welcher Form schon da ist.

So ist denn auch das Bilden, zu dem wir selbst uns bestimmen, nur ein Umbilden, eine von unserem Wesen übernommene Fortsetzung des universalen Bildens in uns. Wir empfinden, indem wir sehen; es bildet ein Reiz sich in uns ein; der Vorgang, welcher ihn veranlafste, wie er auch sein mag, erfährt eine Umbildung, er wird in Menschengeist übersetzt. Wenn wir daher auf das Empfundene merken, es vorstellen, nimmt unsere Thätigkeit nur ein durch unsere Natur unabhängig von unserem Wollen bereits begonnenes Bilden auf und führt es weiter. Ich mufs schon sehen, um in den Akt des Wahrnehmens eintreten, d. h. auf ihn merken zu können, und so mufs ich schon vorstellen, wenn ich mich zum Vorstellen bestimmen will. Die Vorstellungen erzeugen sich durch uns, verbinden sich durch uns, ohne dafs wir es wollen, sie kommen auch in der Erinnerung wieder durch uns, ohne dafs wir es jedesmal wollen; nur sind wir für die Art, wie sie auftreten und sich geltend machen, erst dann verantwortlich, wenn wir sie wissen und uns zu ihnen bekennen, d. h. wann sie in die Gewalt des Ich gebracht sind. Zur Übernahme einer solchen Verantwortlichkeit verstehe ich mich durch mein Aufmerken, welches also einem Wirken meiner Natur begegnet; ich fühle mich durch ihr Bilden bestimmt zu weiterem Umbilden, und indem ich mich so bestimme, folge ich dem Zuge der universalen Bildekraft in mir, welche mich bildet. Ich mufs mich anspannen, weil der angeregte Wissenstrieb, d. h. das Gefühl des Sehen- und Wissenwollens es verlangt. Mein bildendes Vorstellen ist zugleich dies verlangte Wissen. In jedem Moment, in welchem ich so aufmerksam bildend thätig bin, verhalte ich mich bewufst; mit jedem Nachlassen meiner Anstrengung, der Aufmerksamkeit,

[1]) Der Begriff dieser «Bildekraft« ist ausführlicher besprochen in dem Buche «die Sprache und das Erkennen». Kap. I. — Das Bilden im Universum ist kein «Wollen»; es zeigt in sich nur den Gegensatz, dafs es zerstört, wenn es schafft, und einigt, indem es auflöst, wie auch unsere Bildekraft nur wirkt durch Trennen und Verbinden. In uns freilich kündigt sich das Bilden an, weil gegeben durch den Bildetrieb (Thätigkeitstrieb), der in den bewufst vollzogenen Bildeakten als Wollen zu bezeichnen ist und von Befriedigung begleitet wird, wenn er sich auswirkt.

schwächt sich auch das Wissen ab, verliert an Klarheit und Bestimmtheit; es erlischt ganz, wenn ich zerstreut, abgelenkt werde, um wieder in dem Mafse zu wachsen, als ich mich nunmehr der mich ablenkenden Empfindung, sie wissen wollend, zuwende. Dies Heben und Sinken, die Abstufung des Bewufstseins, dies Unterbrechen eines Bildeakts der Seele, um einen neuen beginnen zu können, wird gewöhnlich nicht beachtet; man übersieht dann, dafs unsere Thätigkeit, unser Bilden, ein Auf- und Niederwogen zeigt von Moment zu Moment, demjenigen vergleichbar, in welchem das universale Bilden durch das Atembedürfnis uns zum Leben und Bilden verhilft und so für eine Zeitspanne erhält. Man irrt, wenn man sich das Bewufstsein als einen ununterbrochenen, für sich irgendwie uns gegebenen Zustand, als einen Besitz vorstellt; wir kommen vielmehr immer neu bei jedem Bildeakt, zu dem wir selbst uns bestimmen, zum Wissen um diesen, und nur, weil wir beständig thätig sind, immerfort bilden, wird uns nicht merklich, dafs unser Bewufstsein sich aus einer Reihe von ineinander übergehenden Bildeakten zusammensetzt, deren jeder vom Ich des Bewufstseins ausgeht.

Wir bezeichnen mit dem Wort Bewufstsein die Gesamtheit des von uns Gewufsten, sofern es in demselben Augenblick als Einheit vom Ich hervorgebracht wird. Die Art, wie das Wort Bewufstsein im Sprachgebrauch sonst Verwendung findet, ist allerdings geeignet, den Begriff zu verwirren. Sagt man, es habe jemand das Bewufstsein verloren, sei wieder im Besitz seines Bewufstseins u. d. m., so ist damit gemeint, er habe die Fähigkeit verloren oder wiedererhalten, sich selbst zu irgend welcher Thätigkeit zu bestimmen; die Worte «im bewufsten Zustande» bedeuten, dafs für einen bestimmten Fall Selbstbestimmung als erfolgt angenommen werde; «ich habe es im Bewufstsein» will sagen: ich weifs es in diesem Augenblick; wenn in der Wissenschaft von der «Enge des Bewufstseins» die Rede ist, braucht man doch an nichts weiter zu denken, als dafs unsere Bildeakte ein ungeteiltes Aufmerken verlangen.

Das Bewufstsein umfafst immer nur den Augenblick, in welchem es einen Bildeakt begleitet, an ihm hervortritt; schon im nächsten Augenblick wandelt es sich um in eine Erinnerung. Der Satz, welchen wir niederschreiben, kommt nur dadurch zustande, dafs wir der Satzelemente, soweit sie noch nicht nieder-

geschrieben sind, uns erinnern. Darum zerlegt sich uns ja die Darstellung irgend welchen Wissens durch die Sprache in lauter Bruchstücke, in einzelne Sätze, welche immer nur einen Bildeakt der Seele umfassen, indem sie beständig dieselbe Einheitsform abbilden, welche das Subjekt der Vorstellung und das Vorgestellte ebenso getrennt, wie aufeinander bezogen zeigt. Das Eintreten der Bewufstheit z. B. nach dem Schlaf, beim Erwachen aus einer Abspannung, einer Zerstreutheit, fühlen wir sogleich als Aufforderung zu einer Anstrengung, zur Sammlung; wir fühlen, wie das universale Bilden in uns übernommen wird von unserem Ich, um in dessen Dienst verwandt zu werden, und es scheint so, als werde das Bewufstsein vom Ich hervorgebracht, weil sich Selbstbewufstsein immer mit den Bildeakten des sich selbst bestimmenden Ich verbindet. In der That erfassen und erfahren wir auch im Ichbewufstsein das Ich als die sich auf sich beziehende, bei sich seiende und so sich wissende Wesenheit in uns, aber es bedarf doch weiter der genaueren Bestimmung darüber, ob das Ich bei dieser Thätigkeit als unabhängig aus sich herauswirkend, als sich selbst «setzend» (Fichte) gedacht werden kann, oder ob es selbst nur als ein Durchgangspunkt des universalen Wirkens zu betrachten ist, so dafs es nur wie ein «Knotenpunkt» (Wundt) von Naturkräften, die aufeinander treffen, den Schein eines Selbst in uns erregt.

Wir stehen hiermit vor der Frage nach dem eigentlichen Wesen des Ich.

Des Ichgefühls und des Ichbewufstseins sind wir unmittelbar gewifs, aber wir erfahren dadurch nichts von dem Wesen des Ich. Da es jedoch nur in dieser unmittelbaren Weise sich unserem Geiste kundgiebt, nicht wahrnehmbar ist, so müssen wir schliefsen, dafs es diesem gleichartig sei, also von geistiger Natur, da ferner wir nur als diese sinnlich wahrnehmbaren Individuen es fühlen und wissen, müssen wir die Verbindung mit einer Leiblichkeit, in der es erscheint, als eine für seine Existenz notwendige Bedingung betrachten. Hiernach wird von dem Wesen des Ich das ganze Individuum umfafst und zwar so, dafs es die Einheit dieses Ganzen vertritt. So fühlen wir es in uns. Einheit ist aber nur ein von uns gebildeter Begriff, dem kein wirkliches Sein zu entsprechen braucht; Einheit bedeutet eine Form, eine für sich bestehende Form ist aber nicht denkbar. Um Wesen, um ein Wirkliches sein zu können, müfste diese Einheit

selbst einheitlich einigend wirken, nicht also als eine Form an einem Inhalt zu fassen sein, sondern als formend, als ein Etwas, von dem diese Weise der Gestaltung des Inhalts ausgeht. Allerdings ist nun das Ich ein solches Etwas. Wir haben dies formende Wirken des Ich in der dem Menschen eigenen Bildekraft erkannt, welche er als Naturkraft in sich findet, dann als die seinige weifs und so, wie es seinem Wesen entspricht, verwendet. Mit dem Menschen zugleich entsteht auch sein Ich, aber, gleichsam eingesenkt in den Organismus, arbeitet es sich erst später hervor bis zur Erfassung seiner selbst, d. h. bis es, als Sich wissendes, Sich auf Sich, als gegebenes, zurückbezieht; immer aber schon hat es von Anfang, ohne von sich zu wissen, die Einheit des Organismus ichheitlich gebildet. Mit Einem Satz: Wir haben die Vorstellung von einem Ich als von einem besonderen Teile der Seele, welche durch das besondere Wort «Ich» erzeugt wird, aufzugeben — der Menschengeist hat keine Teile — wir müssen erkennen, dafs dies Ganze des geistigen Geschehens in uns, welches wir unter dem Namen Seele zusammenfassen, eben dies Ich ist, wenn es als Einheit gefühlt oder gewufst wird, gefühlt, sofern es naturgegeben ist, gewufst, sofern es sich selbst bestimmt. Die Seele des Menschen ist eine Ichseele; sie ist die universale Bildekraft in uns, welche in uns zur eigenen Bildekraft des Menschen wird, sobald deren Wirken unserer Verwaltung anheimfällt. Dafs dies nicht gesehen wurde, hat seinen Grund vornehmlich in der Verkennung dessen, was unsere Worte bedeuten, wenn wir durch sie seelische Vorgänge bezeichnen. Man darf diese Namen nicht für Bezeichnungen eines unabhängig von uns gegebenen Daseins halten. Die Lautsymbole stellen nur Elemente aus Akten unseres Vorstellens dar. Von diesem oder jenem Standpunkt der Betrachtung aus so oder anders bezogen wird unser geistiges Sein und Wirken so oder anders von uns vorgestellt und danach verschieden benannt, wie wenn wir z. B. Verstand und Vernunft unterscheiden. Wir finden uns im Denken an solchen Bestimmungen zurecht, aber die verschiedene Weise des Beziehens darf nicht gedeutet werden als eine Verschiedenheit des gegebenen Daseins.

An unserem räumlich umgrenzten Individuum, welches wir sinnlich wahrnehmen, unterscheiden wir ähnlich die einzelnen

Teile vom Ganzen, wogegen nichts zu sagen ist; wenn wir sie aber von der Einheit, der sie angehören, gesondert vorstellen, stellen wir sie nicht mehr vor, wie sie sind, denn in Wirklichkeit sind sie Glieder eines Leibes, und wenn man ihre Beziehung auf diese Einheit, in welcher allein sie ihr Leben haben, aufhebt, so verliert ihr Dasein seinen Sinn, und auch mit ihrer Wirklichkeit ist es dann vorbei. Nun fühlen wir auch Vorgänge unsinnlicher Art innerhalb der Grenzen des Einen Leibes, und wir führen diese zurück auf Thätigkeiten, wie empfinden, wissen, fühlen, wollen u. s. w., indem wir sie gewissen sinnlich wahrnehmbaren Thätigkeiten analog vorstellen und danach benennen[1]), aber die Gliederung des Unsinnlichen entzieht sich der Wahrnehmung, und die Namen, durch welche die Sprachen solche Gliederung bezeichnen, täuschen uns über das wirkliche Dasein, wenn wir uns nicht bewufst bleiben, dafs sie nur verschiedene Beziehungen unseres Bildens auf das Ich ausdrücken. Was wir also empfinden nennen, mag es auf diese oder jene Weise zustande kommen, ist ein Umbilden eines Vorgangs in uns, welches nur durch die Beziehung auf die seelische Einheit diese Wirkung übt, welche der Name bezeichnet. Sprechen wir weiter vom Fühlen, so besagt dies Wort nichts weiter, als dafs jene Beziehung auf die Einheit an sich auch die Beziehung auf das Ganze ist; es ist eben das Empfinden, welches nun fühlen heifst. Da ferner die Beziehung auf das Ganze als demselben förderlich oder als störend gefühlt wird, also als wünschenswert oder als abzuweisen, so treten, für die Bezeichnung fühlen, die beiden Namen begehren und abweisen ein. Beachten wir weiter, dafs die geistige Thätigkeit im Umbilden besteht, dafs der Geist, um sich als Einheit zu erfassen, alles, was ihn berührt, so umbilden mufs, dafs er es als das seinige hat, d. h. als das auf ihn Bezogene, so sehen wir, wie er das beim Empfinden Empfundene zum Objekt seines Wissens hat, indem er es vorstellt. Das Fühlen also des Wissenstriebes (so mag man jenes im Wesen des Geistes liegende Umbildungsbedürfnis nennen, welches seiner Einheit notwendig ist) ist wieder nichts als Begehren des Sehens, Wahrnehmens, Kennens, und dies Sehen-Wollen, das Aufmerken, ist es gerade, was

[1]) Empfinden ist zurückzuführen auf finden, wissen auf sehen (vgl. oben S. 217), fühlen ist tasten, wollen ist wählen, vorziehen.

den sinnlichen Vorgang zum Kennen und Wissen umbildet. Es wird also das Empfinden im Verlauf seiner Bewegung durch das vom Ich ausgehende Beziehen des empfundenen Inhalts auf das Ich zum Kennen, welches ja immer ein Kennen-Wollen bleibt. —

Man kann nun wohl diese durch ihre Namen getrennten Geistesthätigkeiten durch eine Benennung von weiterem Bedeutungsumfang gleichnamig machen, indem man sie innere Vorgänge nennt, oder inneres Geschehen, aber solche allgemeinen Bezeichnungen sind doch nur so lange verwendbar, als die Betrachtung sich im Unbestimmten hält; sie verwischen auch leicht den Unterschied zwischen dem sinnlichen und unsinnlichen Geschehen, als wären sie gleichartig, so dafs dann auch z. B. Vorstellungen von einer Enge, einem Verdrängen, Verdichten u. a. ohne weiteres auf das Unsinnliche angewendet werden, um ein Erkennen zu begründen. Es ist ja wahrscheinlich, dafs der Unterschied zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem, den wir Menschen machen, so nicht besteht, wie wir ihn vorstellen, aber auf Vermutungen, von denen wir selbst wissen, dafs sie blofse Vermutungen sind, darf ein Erkennen nicht fufsen, welches nur Wahrheit sucht, wie sie für uns ist; auch von einer tiefer geschöpften und weiter reichenden Wahrheit aus könnte ja die unsere doch nie zur Unwahrheit werden, sie könnte nur zu ergänzen sein. —

Nun wird, wie wir sagten, das Bilden der universalen Bildekraft in uns von der sich wissenden Einheit der Seele, vom Ich, übernommen; sie selbst bestimmt das Umbilden nach ihrem Wesen und entwickelt es so. Durch Formierung der gegebenen Naturlaute zu Lautsymbolen des Vorgestellten bildet sie das Kennen fort zum Erkennen, zur Wissenschaft, durch die Selbstbestimmung erhebt sie das Begehren zum ethischen[1] Wollen und Handeln, und sie bildet die Welt der Vorstellungen um in den Werken der Kunst; überall zeigt sich als letztes Ziel ihres Wirkens die Verwirklichung der Welt unseres Bewufstseins, die freilich nicht möglich wäre, wenn sie nicht auf der gegebenen Wirklichkeit fufste.

Das dies Bilden und Wirken ein bewufstes ist, welches sich durch die gegliederten Laute der Sprache in sinnlich fest um-

[1]) ἔϑος (skr. svadhâ, Selbständigkeit, aus sva lat. se und dhâ setzen, thun) bedeutet «eigenes Thun»; es ist got. sidus, ahd. sita, mhd. site.

schriebenen Formen zum Ausdruck bringt, so ist es auch unserem Erkennen durchaus erschlossen, und die Thatsache, dafs die menschlichen Individuen aus ihrer Naturbestimmung sich allmählich zu einer Selbstbestimmung entwickeln, kann nicht bestritten werden. Gleichwohl ist dieser Übergang nicht leicht zu begreifen, weil es scheint, dafs ein Sich-selbst-Bestimmen der Einheit, auftretend als Ich im Selbstbewufstsein, welches doch naturbestimmt sich darstellt, eine übernatürliche Ablösung und Befreiung dieses Ich von den gegebenen Daseinsbedingungen voraussetze, für uns also unfafsbar bleiben müsse. Sollte nicht, kann man fragen, die Annahme einer Selbstbestimmung überhaupt ein Irrtum sein, hervorgegangen aus unserer Unkenntnis des in jedem Einzelfall Verursachenden? Warum sollte die Seeleneinheit, welche von Anfang die Erhaltung des Individuums durch uns bewirkt, unabhängig von unserem Wollen, nicht auch die geistige Entwickelung bis zu Ende führen, ohne dafs unser Wille als solcher, als ein besonderer, sich dabei bestimmend beteiligt? — Kann denn überhaupt diese Einheit sich ändern in ihrem Wesen, so dafs sie, zuerst vom universalen Bilden in unserem Organismus abhängig, weiterhin für sich sich bestimmte? —

Es zeigt sich indes der ruhigen Betrachtung, dafs die Entwickelung des Menschen zur Selbstbestimmung um nichts unbegreiflicher ist, als jede andere Entwickelung. Die Art, wie sie erfolgt, ist durchaus bedingt durch das Verhältnis des Menschen zur Welt, wie es gegeben ist. Es ist in diesem Verhältnis begründet, dafs sie nur von einem Subjekt vollendet werden kann, einem selbstbewufsten, sich selbst bestimmenden. Es ändert sich dadurch auch nichts an der Form der Einheit, durch welche unsere unbewufste Thätigkeit bestimmt wird, wohl aber ändert sich die Art, wie sie sich durchsetzt, und die Bedeutung, welche ihr für den Gang der Entwickelung zukommt. —

In der That ist ja der Fortschritt zur Selbstbestimmung durch das universale Bilden in uns, d. h. durch den Verlauf der natürlichen Entwickelung gegeben. Unsere Natur ist es, welche das Hervortreten des Ich zur Selbstbestimmung erzwingt. Hat uns der Wissenstrieb zum Wissen gezwungen, sind wir uns unser selbst und des Objekts bewufst geworden, so kehrt sich damit das Verhältnis um, in welchem die Seele bis dahin sich zu ihrem Empfinden befand. Nicht die Empfindung bezieht sich nunmehr

im Gefühl auf das Ich, sondern das Ich bezieht sich auf die Empfindung und stellt sie vor. Nicht die Dinge sind es, welche uns suchen, um uns zu wissen, sondern wir sind es, welche die Dinge kennen wollen. «Wollen» nämlich nennen wir das Fühlen des Wissenstriebes, wenn wir uns selbst als Träger dieses Triebes wissen. Es ist richtig, dafs wir zu Trägern desselben nur als von unserer Natur Beauftragte werden, aber es ist ein Ich, ein Subjekt, an welches dieser Auftrag der universalen Bildekraft sich richtet und welches allein imstande ist, ihn auszuführen. —

Manche Denker haben sich gesträubt, ein solches Ich, welches doch als ein besonderes und beharrendes Ding vorgestellt werden müsse, anzuerkennen, weil in dem Wirken des Unsinnlichen in uns keinerlei «Substanz» sich bemerklich mache, nur Bewegung, nur Wirken, oder, wie sie es nennen, Wollen. Sie können das Ichgefühl nicht wohl leugnen, aber sie suchen es wegzuerklären. Sie übersehen aber dabei, dafs die Einheitsform jeder Menschenseele sich unter allen diesen Bewegungen und trotz des beständigen Wechsels im Bewufstseinsinhalt erhält und unverrückt dieselbe bleibt, indem sie in jedem Augenblick alles, was in uns vorgeht, umschliefst, so dafs auch der Mann, welcher von seinem Ich spricht, niemals daran zweifelt, dafs dies Ich dasselbe sei, welches ihm als Knaben innewohnte, und mit Sicherheit annimmt, es werde ihm bis zu seinem letzten Atemzuge als dasselbe zu eigen sein. Aufweisen läfst sich allerdings ein unsinnliches Sein nicht, wohl aber kann man nachweisen, dafs die Wegerklärungen unhaltbar sind, und man kann zeigen, dafs und wie es wirkt. —

Es ist ja auch klar, dafs mit dem Wissen ein Subjekt, ein Ich notwendig betraut sein mufs. Das Wissen-Wollen ist von Anfang ein Wählen, und wählen kann nur ein Einheitswesen. Es zeigt sich dies schon beim Aufmerken, mit dem das Wissen beginnt. Denn wir können in demselben Augenblick nur immer den Bildeakt einer Vorstellung vollziehen, und so bedarf es bei der unendlich grofsen Menge der Empfindungsreize, welche durch Auge und Ohr auf uns eindringen, beständig einer Wahl des Objekts. Das Gefühl des Wissen-Wollens geht auf alles Ungekannte, aber eben auf alles, in ihm liegt nichts, was uns zur Bevorzugung eines bestimmten einzelnen Empfundenen zwänge. Und es handelt sich hierbei nicht allein um die uns völlig neuen

Eindrücke. Die wahrgenommenen Dinge oder Vorgänge sind uns nie vollständig bekannt, sie stellen dem Kennen immer neue Aufgaben, sie zeigen sich auch je nach der Veränderung der Beziehung, in welche sie zu anderen Dingen und Vorgängen treten, eines weiteren Wissens bedürftig, um genügend gekannt zu sein. Der Empfindungsreiz an sich führt ebenso keinen Zwang mit sich, der eine Wahl überflüssig machte. Ist er derart, dafs er den Zustand unserer Seele ändert, so hindert er dadurch nur, dafs der Wissenstrieb sich geltend macht; er ergreift dann den ganzen natürlichen Organismus und regt Gefühle der Lust oder Unlust an. So bleibt nichts übrig, als dafs das Subjekt eine Wahl treffe; wir müssen selbst entscheiden, welchem Objekt wir uns zuwenden.

Man wird diese Bethätigung einer inneren Einheit des Individuums nicht bestreiten wollen, aber man kann es ablehnen, sie als eine Selbstbestimmung gelten zu lassen. Ohne dafs wir es wollen, mag etwa gesagt werden, verbinden sich in uns Vorstellungen je nach der individuellen Natur eines jeden mit den Empfindungsreizen und werden so zu Ursachen, dafs wir lieber auf den einen Gegenstand merken, als auf einen anderen. Eine Wahl finde also in Wirklichkeit gar nicht statt, es bestimme uns vielmehr nur eine Nötigung in uns, welcher dann das Individuum Ausdruck gebe. Es kann uns mit Rücksicht auf das früher Ausgeführte genügen, wenn hierdurch anerkannt ist, dafs das uns Bestimmende in uns entsteht und seinen Durchgang durch ein Subjekt nehmen mufs, aber auch der Eintritt einer Wahl kann nicht geleugnet werden, sobald das Aufmerken ein bewufstes ist. Die weitere Entwickelung des Wissens läfst dieselbe auch immer deutlicher hervortreten. Denken wir z. B. an die Bildung von Urteilen, die ja Gültigkeit beanspruchen, so wird uns sofort klar, dafs eine Wahl bei dem Verbinden mehrerer Vorstellungen getroffen werden mufs, welche auch gewufst wird.

Es ist aber das Wissen selbst ein Bilden, welches als blofses Geschehen durch uns gar nicht denkbar ist, welches nur gedacht werden kann als von einem Wissenden, einem Subjekt, ausgehend. Den Ausdruck «Es denkt in mir» könnte man sich vielleicht gefallen lassen, wenn man mit dem Namen «denken» nur bezeichnen will, dafs Vorstellungen aufeinander bezogen werden, aber «es weifs in mir» zu sagen, wäre albern, weil der

Wissende weifs, dafs das Wissen von ihm selbst bewirkt ist. Wir bemerkten schon früher in Bezug auf den Namen «Bewufstsein», dafs Wissen immer nur hervorgebracht wird durch Akte des Vorstellens, durch Bildeakte, welche ein als fremd Gefühltes der Seele einbilden, indem sie es in eine geistige Form umbilden. Wie sollte nun das Gefühl der Fremdheit sich in uns regen können, wenn der Reiz der Empfindung nicht auf ein Einheitliches in uns träfe? Nur eine sich auf sich beziehende Ichseele kann ein Nicht-Ich als solches fühlen und dadurch angeregt werden, es wissen zu wollen, und nur die beharrende Ich-Einheit kann des gegenwärtigen Wissens sich in der Zukunft erinnern als eines von ihm angeeigneten.

Es wird ja das Wort «Wissen» auch so gebraucht, als sei es ein Beharrendes in uns, als hätten wir einen bleibenden Bestand an «unserem Wissen», aber es wird dann nur unter diesem Namen der Inhalt zusammengefafst, welcher zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Bildeakten von uns vorgestellt wurde. Es bezeichnet also der Name Wissen dann dasjenige, was unser Gedächtnis festhält, woran wir uns als ein von uns einmal Vorgestelltes, Gewufstes, erinnern können. Nun beruht das Gedächtnis, wie es scheint, auf einer derartigen Einrichtung unseres Organismus, dafs das Gesetz der Beharrung sich auch auf die seelischen Bewegungen angewandt findet. Unsere geistigen Bildeakte wirken so lange auf die Seeleneinheit, bis sie durch ein anderes Wirken in uns abgelenkt oder aufgehoben werden; sie treten wieder hervor, wenn die Beziehung, in welcher sie zum Subjekt standen, sich wiederherstellt. Es geschieht dies freilich auch, ohne dafs wir es wollen. Der Seele kommt früher Empfundenes, Gefühltes, Vorgestelltes, Gedachtes, selbst nur mit halber Aufmerksamkeit Gebildetes beständig auch ungerufen wieder zum Bewufstsein, durch uns natürlich, aber keineswegs so, dafs wir uns immer klar werden über den Zusammenhang dieser Erinnerungsbilder mit dem Inhalt, der die Seele im Augenblick ihres Auftauchens beschäftigt. Dergleichen Erinnerungen sind jedoch an sich noch kein Wissen, sie sind nur Anregungen, früher Gewufstes durch einen neuen Bildeakt uns wieder zum Bewufstsein zu bringen. Die Beziehung aber der Erinnerungen auf das Ich wird dadurch erwiesen, dafs wir sie aufrufen können und zum Ich zurücklenken, wann wir es wollen. Dann suchen wir am Faden unserer der Zeit nach uns näher liegenden Wissens-

akte zu jenen entfernteren den Weg, und es sind vornehmlich die Weisen, wie diese früher vom Ich auf das Ich bezogen wurden, und die Umstände, unter denen es geschah, an deren erneuter Vorstellung unser «Nachdenken» sich zurechtfindet. Wir wissen dann, dafs der durch Erinnerung ermöglichte Wissensakt von uns gebildet wird.

Das Wesen des Ich, die Einheitsform der Seele, wird allerdings dadurch nicht geändert, dafs wir es wissen, während sonst wir es fühlen, aber es tritt deutlicher erkennbar hervor, wenn es wissend bildet; es spannt den Organismus, weil es sich selbst in Gegensatz setzt zu seinen Objekten; die Seeleneinheit wird straffer, weil sie sich im Bilden geltend machen will, und so erscheint uns das Ich im Ichbewufstsein als thätig, während es im Ichgefühl nur jenes Etwas zu sein scheint, welches die Gefühle erleidet. —

Keineswegs aber verläfst uns das Gefühl der Seeleneinheit, wenn das Ich sich seiner und seines Inhalts bewufst wird. Es bleibt dem Menschen als der Untergrund seiner geistigen Entwickelung und giebt unserem Bilden einen Halt, ohne welches es nach allen Seiten zerflattern würde. Fehlte es, so würde unserem Leben alles fehlen, was ihm Wert verleiht; der Unterschied zwischen Menschenleben und Tierleben wäre aufgehoben. Es erhält den Menschen in seiner Wesenseinheit, indem es ihn auf diese weist als auf das Ziel seines Wirkens.

Wir betrachten dies näher.

Schon im Vorhergehenden haben wir die Richtungen bezeichnet, nach welchen sich die Bildekraft des Menschen bethätigt. Sie kann andere nicht einschlagen, als die sind, welche wir an dem Wirken des universalen Bildens in uns unterscheiden. Die Empfindungen, zu welchen dieses die Reize umbildet, von denen wir uns erregt finden, werden in uns, da sie sich auf die Einheit des Organismus beziehen, zu Gefühlen der Lust und Unlust. Sie werden dann vom bewufsten Ich übernommen und zu Willensakten gebildet, in welchen wir das Gefühlte als Begehrendes oder Zurückweisendes zu bestimmter Gestaltung bringen, indem wir es vorstellen, so dafs wir es als das vom Wollen Bezweckte wissen.

Es zeigt sich ferner die Beziehung der Empfindung auf das Ich in dem Gefühl des Kennen-Wollens, der Neugier, dem Wissenstriebe. Auch dies Gefühl wird vom Ich des Bewufst-

seins aus dem Zwange eines Triebes zu einem bewufsten Wollen erhoben, und unsere Bildekraft bildet Vorstellungen, durch welche das Mannigfaltige des Empfundenen zu Einheiten gestaltet und ein Erkennen gewonnen wird. —

Während nun das Kennen und Erkennen sich auf die Beschaffenheit und das Wesen seiner Objekte richtet, regen die Formen, in denen sie erscheinen, als solche zu Gefühlen an des Gefallens und Mifsfallens, für welche also Beschaffenheit und Wesen nur in ihrem Verhältnis zu diesen Formen, als deren Inhalt, mitbestimmend sind. Das Begehren, welches diesen Gefühlen entspricht, geht auf ein Schauen und Hören des Gefallenden, Freude Erweckenden, durch seine Gestaltung Anziehenden, so dafs zu begreifen ist, wie auch unsere Bildekraft sich angeregt findet, ihren Vorstellungen eine Formierung zu geben, welche uns gefällt. Es zeigt sich so, dafs unser Bilden (im weiteren Sinne) auch den Trieb zu einem Bilden der Form als solcher in sich schliefst, welchem die Gebilde der Kunst einen uns selbst als gefallend bewufsten Ausdruck geben.

Wir sehen so, dafs unsere ethische, intellektuelle und ästhetische Entwickelung sich durch ein Bilden von Vorstellungen vollzieht, welche schon ohne unser Wissen und Wollen von der universalen Bildekraft, die in unserem Organismus lebt, hervorgebracht werden, dann aber eine bewufste Weiterbildung erfahren, zu welcher wir selbst uns bestimmen. Diese Weiterbildung erfolgt vornehmlich durch eine Leistung, zu welcher unter allen Lebewesen allein der Mensch befähigt ist, so dafs an ihr unser Unterschied vom Geschlecht der Tiere am deutlichsten hervortritt. Sie besteht darin, dafs die Menschen von den ihrem Organismus eigenen Naturlauten, durch welche Empfindungen zum Ausdruck gelangen, fortschreiten zur Bildung von gegliederten Sprachlauten, vermittelst welcher sie ihre Vorstellungen zu bestimmter Gestaltung bringen. Die sinnliche Festigkeit solcher Verkörperungen des Vorgestellten giebt ihnen auch die Macht von Naturreizen, so dafs durch sie Empfindungen angeregt und Gefühle geweckt werden, wann sie Vorgestelltes uns überliefern.

Die Sprachgebilde vertreten uns aber nicht blofs, was wir kaum noch beachten, das von uns Vorgestellte, sondern jenes Gegenständliche, Dinge und Vorgänge, selbst, welches wir in der Form von Vorstellungen uns zu eigen machen, und wir

bauen uns so aus Sprachlauten eine halb sinnliche, halb geistige Welt, welche uns die gegebene vertritt, und mit welcher die uns eigene Bildekraft nach unserem Wissen und Wollen zu schalten vermag. Demgemäfs bilden wir diese Welt immer weiter aus und bilden sie um; wir beziehen nach eigener Wahl die Elemente derselben aufeinander, trennen sie voneinander, verbinden sie untereinander, kurz, wir denken, d. h. wir verhalten uns bildend innerhalb der Sprachwelt, so dafs denken nur Fortführung der bildenden Thätigkeit ist, welche das Empfundene vorstellt. Nicht minder nun, wie die ausgesprochenen Vorstellungen in uns Gefühle und Begehrungen hervorrufen, regen die an den Worten zu bestimmter Gestaltung gelangten Gedanken unser Fühlen an und unser Wollen. An seinem eigenen Bilden also, an der Sprache, hat der Mensch das Mittel, durch welches er sein Wollen aus sich selbst zu bestimmen vermag. Wir bilden dies uns Bestimmende den Sprachlauten ein, welche wir hören, also empfinden, oder als gehört, also als empfunden vorstellen, und wir bestimmen so nicht weniger uns selbst, als wir andere bewegen, sie anfeuern, ihnen ab- und zureden, sie überzeugen oder überreden. Nicht mehr die naturgegebenen Empfindungen und Gefühle beherrschen den Menschen unbeschränkt, wenn er zum sprechenden sich entwickelt hat; durch Sprache sprechen wir uns frei; wir selbst bilden das Mittel aus, welches imstande ist, uns zu befreien.

Wie nun auch hierin das universale, von uns unabhängige Bilden uns zu Hilfe kommt, durch welches ohne unser Wollen die Lautbilder aus Zeichen für individuelle Vorstellungen Zeichen für gattungsmäfsige Vorstellungen werden und aus Zeichen für Vorstellungselemente Wortbegriffe, das wird später zur Betrachtung kommen; an dieser Stelle heben wir nur hervor, dafs durch Sprache von uns selbst nach eigener Wahl ein Fühlen und Wollen in uns hervorgebracht wird, welches die Seele bewegt, ohne sie doch zu zwingen, welches Beweggründe zu Entscheidungen herbeischafft, für die Entscheidung selbst aber uns das Verdienst oder die Schuld überläfst. Mehr und mehr macht so der Mensch die Erfahrung von seiner Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen; es kommt ihm zum Bewufstsein, dafs die Entwickelung, zu welcher unser Wesen uns veranlagt zeigt, zu einem Teil unsere eigene Aufgabe ist, deren Förderung also Ziel unseres Wirkens werden mufs. Dieses Ziel liegt aber nicht innerhalb

des Bedürfniskreises unseres natürlichen Organismus, für welchen im wesentlichen das Wirken der universalen Bildekraft eintritt (z. B. auch durch Naturlaute), soweit er eben sinnlich erscheint; es ist geistiger Art; es ist nur durch Denken zu erfassen, nur durch unsere Begriffe bestimmbar; es ist nur als Richtung in uns, ist uns nicht als fester Punkt gegeben; seine Bestimmung ändert sich mit dem Fortschritt unserer Entwickelung; es ist deren Gradmesser.

Ohne das Gefühl und das Bewufstsein der Selbstbestimmung würden wir ziellos leben, wir würden nur Zwecke verfolgen, die an sich unserer Seelenentwickelung fernliegen. Höchster Wert für uns, höchste Befriedigung kann uns nur aus einem Wirken erwachsen, welches in unserem eigenen Wesen wurzelt und es ausdrückt. Nur das Bewufstsein, Träger eines solchen Wertes zu sein, giebt uns die Freudigkeit, den Mut, die Hingebung, ohne welche wir die Verwirklichung unseres Strebens nicht durchsetzen können. Ein eigenartiges Wirken, wie das der Menschen, welches nach unserem Gefühl als ein w e r t v o l l e s sich aus dem naturgegebenen G e s c h e h e n heraushebt, scheint in der That nicht möglich, ist uns wenigstens nicht denkbar, wenn nicht innerhalb der Erscheinungswelt an den Menschen Mittelpunkte von besonderer Bildekraft gegeben sind, welche in bedingter F r e i h e i t ihr Selbst dem Weltlauf einbilden.

Es bleibt jedoch noch die Frage zu beantworten, woher dem sich bestimmenden Selbst oder Ich eben dies Bestimmende, das Wählende kommt, wenn doch, wie wir sahen, unser Ich nichts ist, als Form, als die Einheitsform unseres Bildens. Müfste es nicht das Wahre, Gute, Schöne in sich enthalten, wenn es die Seele auf diese Werte soll richten können?

Gewifs mufs Wesen und Beschaffenheit unserer Seele so gedacht werden, dafs sie in der Entfaltung ihres Wirkens solche Richtung einschlägt, aber wir kennen den Menschen nur als n a t u r gegebenes Wesen, und wir finden in der uns bekannten Natur nirgend unsere höchsten Werte in solcher Geltung, nirgend so durchgeführt, dafs sie als Ziele, denen der Weltlauf zustrebt, so zweifellos hinzustellen wären, wie wir sie als Ziele u n s e r e s Wirkens anerkennen. Zwar übertragen wir unsere Wortbegriffe der Weisheit, Güte, Schönheit, auch auf Erscheinungen und Vorgänge der Natur, wenn sie uns diesen Begriffen zu entsprechen scheinen, aber wir dürfen uns durch die Gefühle der Bewunde-

rung, Verehrung, des Entzückens, zu welchen unser Empfinden uns anregt, nicht über unsere Unzulänglichkeit in Bezug auf solche Beurteilung täuschen lassen. Das Naturgegebene, wenn wir es im Zusammenhang der Vorgänge erfassen, entspricht den höchsten Werten, wie sie für uns gelten, so wenig, dafs eine pessimistische Auffassung des Weltlaufs nicht weniger berechtigt erscheint, als die optimistische, welche annimmt, dafs diese Werte, wie wir sie begreifen, ohne unser Zuthun im Leben der Natur sich verwirklichen. Wir können mit Sicherheit von ihnen nur sagen, dafs *in uns* ein Streben sich entwickelt, sie der gegebenen Wirklichkeit einzubilden, und dafs also dies Streben innerhalb des Universums seine Stätte hat, nicht aber können wir hieraus schliefsen, dafs sie als dies, was sie uns sein *sollen*, mit der Seele *gegeben* sind.

In der That bringen wir selbst sie hervor auf natürlichem Wege, indem wir uns selbst bestimmen unter keiner anderen Leitung, als die im Wesen des Ich gegründet ist, im Wesen der Seeleneinheit. Unsere Ichseele nimmt die Welt, soweit wir als Individuen von dem gegebenen Nicht-Ich berührt werden und weiter durch Sprache auch Kunde erhalten von der Erfahrung der Mitmenschen, in sich auf, wie sie uns erscheint, umgebildet zu Vorstellungen, die seelischen Wesens sind. Durch diese Vorstellungen wird der Zusammenhang des Menschengeschlechts mit dem Weltganzen derart vermittelt, dafs wir ihn nicht blofs erleiden, sondern selbst wissen und wollen. Die Nötigung, als welche dieser Zusammenhang sich der Seele fühlbar macht, bezeichnen wir als Wissenstrieb, das Innewerden der Thatsache, dafs der Zusammenhang sich an uns durchsetzt, nennen wir unser Empfinden, und eben dies, dafs wir an den Vorgängen des Empfindens das Nicht-Ich als ein Fremdes fühlen, bezeugt uns zugleich das eigene Ich, in dessen Wahl es steht, ob es auf diese oder auf jene Empfindung aufmerken will, weil es als wissendes imstande ist, durch Bilden und Umbilden der Vorstellungen leitende Gefühle in sich hervorzurufen, denen es folgen *will*. Den Akt des Empfindens aber fühlen wir als Reiz, die Seele erleidet ein Andrängen, *die Einheitsform der Seele wird angegriffen* und stellt sich erst dadurch wieder her, dafs wir die sinnliche Berührung zur Vorstellung umbilden und sie nunmehr, da sie sich geistig gestaltet, *wissen* als uns zu eigen geworden.

Nun ist es nichts anderes, als diese Einheitsform der Seele, welche auch bestimmend auf uns wirkt, wenn wir für unser denkendes Bilden die Richtung wählen. Die wissende Seele fordert Einheit ihres Bewufstseins, ihres Wissens, sowohl des im einzelnen Erkenntnisakte erfafsten, wie dessen, was im Gedächtnis bewahrt ist, sobald sie sich dessen erinnert. Gedanken, die einander widersprechen, werden vom Gefühl in demselben Bewufstsein nicht geduldet; sie beunruhigen, sobald sie aufeinander bezogen werden; sie vertragen sich nicht miteinander, bedrohen das Einheitsgefühl und sind, wenn im Gedächtnis nebeneinander festgehalten, ein uns fremder Stoff, den wir nur mit Mifsbehagen in uns fühlen. Unser Denken aber findet sich immer in Beziehung zu gewufsten Inhalten. Ohne unser Zuthun wechseln beständig unsere Erinnerungsbilder und begleiten das Trennen und Verbinden der Wortbegriffe, mittels dessen das Denken bei seinem Umbilden arbeitet, und zu ihnen treten die neuen Erfahrungen, deren wir uns bewufst werden. Da fühlt die Seele, ob eine Gewifsheit, auf welcher ihr Einheitsgefühl beruht, durch die neugebildeten Gedanken bedroht oder gestärkt wird, ob, wenn diese gelten sollen, das als tauglich von ihr Beurteilte bestehen bleiben kann, ob ihr Gefühl für das Schöne und Würdige sich ändern müsse oder sich befestige, und sie entscheidet sich abweisend, wenn sie fühlt, dafs mit der Einheitsform ihres Selbst die Zulassung des Neuen sich nicht verträgt. Im Gebiete der Moral hat man dies sich so kund gebende Gefühl unter dem Namen des Gewissens als wirkend anerkannt, aber es kann allenfalls wohl auch von einem wissenschaftlichen Gewissen gesprochen werden, wenn wir die Unruhe fühlen, welche unserer Entscheidung über die Wahrheit von Erkenntnisakten vorhergeht, und von einem ästhetischen Gewissen, wenn es sich um die Wertbestimmung des von der Kunst Geschaffenen handelt. (Wir selbst sind zwar, worüber später, der Ansicht, dafs Ähnliches nicht dasselbe ist, und dafs das Wort Gewissen besser auf das Gebiet der Ethik beschränkt bleibt.)

Kapitel V.

Das Ich als das Prinzip der Freiheit, der Gewifsheit, der höchsten Werte.

I. Wesen der Selbstbestimmung. — Wahlfreiheit, nicht Willensfreiheit. — Wille und Wahl. — Subjektloses Wollen ist ein Unding. — Die Verantwortlichkeit für unser Wirken. — Bedeutung der menschlichen Freiheit.

II. Wesen der Gewifsheit. — Relativität der Gewifsheit. — Durch das Gefühl der Gewifsheit erhält sich das Streben zur Wahrheit.

III. Die höchsten Werte als aus der Selbstbestimmung hervorgehend unterschieden von den naturgegebenen Lustgefühlen. — Zusammenhang der höchsten Werte mit den Lustgefühlen. — Die Daseinsgefühle der Erregung und der Ruhe. — Das naturgegebene Daseinsgefühl wird zum Wertgefühl. — Daseinsgefühle und Ichheitsgefühle.

IV. Das religiöse Gefühl wird nicht von uns hervorgebracht, sondern wir erleiden es als ein gegebenes. — Religiöse Gefühle und Vorstellungen. — Das religiöse Bedürfnis. — Religiöse Mythen. — Die Religionsformen haben zum Inhalt den Menschengeist. — Beseelung der Natur in der Sprache und im Mythus. — Einwürfe gegen die Anerkennung eines ursprünglichen religiösen Gefühls.

I. Das Ich als Prinzip der Freiheit.

Zu fragen, ob das universale Bilden frei zu nennen sei, wäre thöricht. Wovon sollte es abhängig sein, da es selbst alles ist? Es ist eben so thöricht zu fragen, ob der Bildekraft des Menschen Freiheit zukomme, da ja der Mensch von der universalen Bildekraft gegeben ist, durch sie lebt, also von ihr abhängig ist. Wohl aber kann gefragt werden, ob der Mensch von der universalen Bildekraft so gegeben ist, dafs er innerhalb des Umkreises seines Wirkens sich selbst zu bestimmen vermag. Wir haben im vorigen Kapitel bereits ausgeführt, dafs solche Fähigkeit, uns in unserer bewufsten Thätigkeit selbst zu bestimmen, uns eigen ist, und wir bemerkten auch (S. 219), dafs diese Thätigkeit in einem Umbilden des Gegebenen bestehe. Es ist dies nun näher zu betrachten. —

Auch das universale Bilden kennen wir nur als Umbilden eines Gegebenen und denken die Grundbeschaffenheit dieses Gegebenen als unbestimmten Urstoff, als Materie. Die Frage, ob dieser Urstoff eine Bildung aus nichts sei, durch einen Schöpfungsakt hervorgebracht, kann nur so beantwortet werden, dafs wir davon nichts wissen. Wenn also wir das universale Geschehen als ein Bilden oder Sich-Bilden bezeichnen und zum Unterschied von diesem das Wirken des selbstbewufsten, sich selbst bestimmenden Menschen als ein Umbilden, so ist damit nur gemeint, dafs wir nicht wissen, ob das universale Bilden etwas anderes ist als der Verlauf eines Geschehens, wenn auch eines geregelten, ob es als ein Umbilden gewollt wird, während in dem uns eigenen Bilden Zwecke, die wir selbst bestimmen, sich zur Geltung bringen und so dem natürlichen Bilden eine besondere Richtung geben. Wir bilden gegebene Vorstellungen um, wenn wir denken, wenn wir handeln, wenn wir eine Kunst üben, weil wir so wollen, und dies Umbilden zeigt sich auch darin als nur uns eigen, dafs unsere Umbildungen als solche nur auf uns wirken. —

Dafs nun dies Umbilden von einem selbstbewufsten, sich selbst bestimmenden Ich ausgeht, ist nicht zu verkennen. Wir empfinden nicht nur, wenn wir darauf achten, den Willensakt, infolgedessen es eintritt, sondern wir können auch verfolgen, wie die gegebenen Bildungen von uns umgebildet werden. Es geschieht dies nämlich einfach durch das Eingreifen unseres Selbst, welches unter ihnen wählt, indem es von unseren Vorstellungsinhalten diejenigen abweist, welche in die Form der Einheit seines Bewufstseins sich nicht fügen und so unserem Bilden, dem Denken, den uns passenden Inhalt verschafft. Eine gewisse Unruhe, ein Zögern, Zweifeln, Schwanken begleitet diese Wahlakte des Ich; es sind Erregungen, welche sich einstellen, weil der natürliche Verlauf des universalen Bildens durch das Veto des Ich unterbrochen wird. Dies Wirken des Ich hat zuerst Sokrates nicht blofs gefühlt, sondern auch gewufst als das seines *δαιμόνιον* — nunquam impellentis, saepe revocantis — wie wir oben (S. 72 fg.) besprochen haben. Neuen Inhalt zu geben, ist nicht Sache des formenden Ich; es tritt nur ein für die möglichst beste Gestaltung des gegebenen in jedem Individuum. —

Diese Wahlakte vollziehen sich in dem seiner selbst be-

wufsten Menschen ohne Unterlafs. Er thut eben nichts, ohne es überlegt zu haben, d. h. ohne dafs sein Selbst ihn bestimmt. Nur für den Augenblick ist ja die Seele in Ruhe, scheint uns die Einheit des Bewufstseins gesichert, unaufhörlich drängen neue Erregungen heran, bringen unsere Vorstellungen ins Schwanken und fordern so unser Wählen. Ob wir das Neue überhaupt zulassen, indem wir auf dasselbe merken, ob wir seinem Andrängen gegenüber durch dessen Abweisen der älteren Vorstellung eine gewisse Dauer verschaffen und sie festhalten, das ist Sache des beständigen Wählens, und vor der Unzahl von Überlegungen, die uns sonst erdrücken würde, rettet uns nur die Übung und Gewohnheit, welche sie uns erspart, indem sie unser Selbstbestimmen zu Regeln mechanisiert, denen wir von selbst Folge leisten. —

Dafs aber diese Wahlfreiheit des Ich bei unserem Bilden oder vielmehr Umbilden thatsächlich besteht, nicht umgedeutet werden kann zu einem Geschehen, welches nur den Schein einer vom Ich ausgehenden Wahl an sich hat, läfst sich zeigen, und es genügt, wenn dies an einem Beispiel erkannt wird. Nehmen wir an, ich sei erregt, weil irgend jemand mich beleidigt hat. Das Gefühl, mifsachtet worden zu sein, kann in mir sich in dem Begehren kundgeben, die Schädigung an Achtung durch ein ähnliches, womöglich stärkeres Zeichen meiner Mifsachtung des Beleidigers zu vergelten, also mich an ihm zu rächen. Es wäre ein natürliches Ausbilden von Gefühlen zu Willensakten, welches so in mir verliefe, und auch ein Gefühl der Befriedigung würde sich in mir von selbst mit der Vorstellung verbinden, dafs die erlittene Kränkung vergolten werde. Das Gefühl der Beleidigung, das Verlangen nach Vergeltung, die beginnende Befriedigung sind Beziehungen auf mein Ich; ich bin es, der sie fühlt, und ich weifs die Vorstellungen, welche auch ungewollt sich an sie anschliefsen, sobald ich auf sie merke. An mich als Wissenden tritt nun die Frage heran, ob ich, was ich so meiner Natur gemäfs begehren mufs, nämlich die Rache, auch wollen will, und ich besinne mich, d. h. ich suche die Rachevorstellung meinem Bewufstseinsinhalt einzufügen. Da begegne ich aber einem Widerstand, denn diese Vorstellung läfst sich mit diesem Inhalt nicht in Übereinstimmung bringen, so dafs, wenn ich auf ihr beharre, die Einheitsform des Bewufstseins zerstört sein würde. Das Wählen beginnt, es kommt zur

Überlegung; indem die Vorstellungen aufeinander bezogen werden, denke ich sie, bilde ich sie um. Es ist in meinem Bewufstseinsinhalt also etwa die Erfahrung vertreten, dafs, wenn ich jemand kränke, in mir ein Gefühl der Unlust entsteht, dagegen ein Gefühl der Befriedigung, wenn ich mich versöhnlich zeige; oder die Einsicht, dafs mein Vorhaben, mich zu rächen, mir viel Anstrengung auferlegen werde; oder der Satz, dafs zwar eine Strafe für Schädigung rechtlich begründet sei, nicht aber Rache u. d. m., und indem ich dergleichen denke und bedenke, kann ich dazu kommen, zu erwägen, ob nicht durch Versöhnung mit dem Beleidiger ich zu einer mich am meisten befriedigenden Genugthuung gelangen werde. Das Begehren der Rache wird dadurch an sich nicht aufgehoben, aber das Umbilden der mit ihm zusammenhängenden Vorstellungen bildet es selbst um zu einem Wollen von abweichendem Inhalt. —

Will man nun sagen, dafs ich mich selbst täusche, wenn ich versichere, dafs die Wahl, wie ich endlich umbilden soll, durch mein Ich entschieden wird, ja überhaupt nur durch ein Ich entschieden werden kann? — Meint man, dafs ein Gefühl einander widerstreitender Vorstellungen und Gedanken allerdings sich kund gebe, dafs aber diese Bewegungen sich von selbst erzeugen und aus sich selbst fortwirken, nur mit dem Unterschiede, dafs sie anfänglich unbewufst auftreten, dann aber auch gewufst würden? — Aber eben dies Wissen ist der Punkt, auf den es ankommt. Solange ich nur fühlte, was mich erregte, bezogen sich von selbst die inneren Bewegungen auf mich als auf die Einheit meines Organismus; sobald ich sie weifs, beziehe ich mich auf sie, indem ich zugleich auch dies Beziehen weifs, es also auf mich zurückbeziehe, — darin besteht eben mein Wissen, dafs es zugleich Wissen um das Wissen ist, — und das Vorstellen und Denken wird meine Thätigkeit, mein Umbilden. Mit dem blofs natürlichen Fortwirken der Bewegungen ist es dann vorbei, sie verlaufen nicht länger von selbst, sondern nach einer Absicht, nach einem Zwecke, den ich selbst setze nach dem Wesen des Ich, dem Zweck, die Einheitsform des Bewufstseins zu bewahren statt des Einheitsgefühls des Organismus. —

Diesen Zweck fühle ich, und ich weifs ihn auch, wenn auch nicht notwendig in seiner allgemeinen Bedeutung, doch als in jedem bestimmten Fall sich in bestimmter Weise geltend machend,

und demgemäfs weist meine Beurteilung der mir bewufsten Vorstellungen die demselben widerstreitenden ab und giebt dadurch anderen Raum, sich zur Wahl zu stellen. Finden sich solche, welche dem Gefühl entsprechen, in meinem gegenwärtigen Bewufstseinsinhalte nicht, weist das fühlende und wissende Ich sie alle zurück, so kann ich die Entscheidung in der Schwebe lassen, sie verschieben, oder es treten irgendwie verwandte Bildungen aus der Erinnerung hervor und scheinen sich gleichsam anzubieten, so dafs auf sie gemerkt werden kann und wir sie denkend in neue Beziehungen bringen und umbilden. —

Vielleicht vollzieht sich überhaupt jeder von uns beabsichtigte Erinnerungsakt nicht durch eine besondere positive Thätigkeit, sondern so, dafs unser Ich, in dem Gefühl eines Mangels, einer Unlust, welche indirekt die Einheitsform des Bewufstseins stört, durch Negierung derjenigen Vorstellungen, welche der gegenwärtige Moment bietet, früher gebildeten es möglich macht, wieder ins Bewufstsein zu treten. Unser Suchen nach dem Vergessenen wäre dann nur jenes treibende Unlustgefühl, welches dunkel die Bedingungen mit sich führt, denen die gesuchte Vorstellung zu entsprechen hat, so dafs der Suchende an ihnen die Spuren hat, denen er nachgeht. —

Nun setzt dies, dafs beim Wählen eine Entscheidung getroffen wird, ein die Vorstellungsinhalte aufeinander beziehendes, vergleichendes und urteilendes (d. i. wählendes) Denken voraus, und dies zugleich Fühlende, Wissende, Zwecksetzende, Denkende und so Umbildende ist eben das formende Ich des Menschen; es kann jenes Geschehen als ein subjektloses weder vorgestellt noch gedacht werden. Nur ein Ich kann auch schliefslich entscheiden und so das Wählen in die Richtung eines bestimmten Wollens bringen.

Auch dies Entscheiden liegt ja innerhalb der Wahl. Man hat, wenn wir dies Wort hier gebrauchen, nicht an Seelenakte von mehr oder weniger Feierlichkeit zu denken, die besonders als Entscheidungen formuliert würden, obwohl nichts hindert, dafs wir auch dazu fortschreiten, uns und anderen in besonderen Fällen durch bestimmte Formulierung derselben die Wichtigkeit und Tragweite des Inhalts, die Festigkeit unseres Entschlusses zu bezeugen; mit dem «Entscheiden» ist nur dies ausgedrückt, dafs wir in uns fühlen, wie die Seele sich bei Bildung eines Gedankens beruhigt, so dafs die innere Bewegung aufhört, der

Streit erlischt, woran wir wissen, die bezweckte Umbildung sei zustande gekommen.

Diejenigen Denker, welche, was wir als Bildekraft des Universums bezeichnen und von der uns eigenen Bildekraft unterscheiden, aufser acht lassen, bringen beides unter den Begriff des Wollens, und sie kommen so dazu, eine selbstbewufste Wahlfreiheit des Menschen, die sie Willensfreiheit nennen, überhaupt in Abrede zu stellen. Sie nehmen an, dafs sich in unserer Seele einfach ein Wollen durchsetze. Nach welcher Richtung dies sich lenke, hänge von unseren Vorstellungen ab, deren Einwirken sich vielfach unserem Wissen entziehe, so dafs wir selbst nicht immer über den Beweggrund unserer Entschlüsse im klaren seien. Die Begriffe des Begehrens und des Wollens fliefsen ihnen so im wesentlichen ineinander.

Wir haben indes schon im Vorhergehenden bemerkt, dafs der Begriff des Wollens, da er nur Vorgänge in der Menschenseele bezeichne, auf das universale Geschehen nicht übertragen werden könne. Dafs man in der neueren Philosophie das Wort Wille so verwandt hat, als bedeute es eine selbständige Grundkraft, hat viel Wirrwarr in den Köpfen und Büchern angerichtet, so dafs man sich wieder zurechtfinden mufs.

Das Bewegen und Thun der Lebewesen geht teils so vor sich, dafs eine seelische Einwirkung auf dasselbe ausgeschlossen ist, wie bei den unter mechanischen Bedingungen verlaufenden Reflexbewegungen, z. B. dem Atmen, Schlucken, Husten, Niesen, den Bewegungen des Herzens u. s. w., teils so, dafs es von Seelenerregungen veranlafst und begleitet wird. Sofern nun diese Erregungen durch den Organismus in ihrer Richtung schon bestimmt sind, wie bei den Tieren, so dafs sie, von Trieben gefordert, notwendig so oder so auftreten, wird man, wie wir uns ausdrückten, zu sagen haben, dafs die Thätigkeit, welche infolge derselben sich einstellt, *durch* die Lebewesen vollzogen wird, nicht aber *von* ihnen, und wir weisen deshalb auch die seelischen Vorgänge dieser Art, wie alle unwillkürlichen Bewegungen, der universalen Bildekraft zu. Auch im Menschen regen sich die Triebempfindungen, welche auf die Erhaltung des Organismus gehen, auch in ihm erzeugen sich Gefühle eines Mangels, einer Störung seines Befindens, einer Unlust und treiben zu Begehrungen, d. h. zu Gefühlen, welche *den sich regenden Trieb der universalen Bildekraft in uns begleiten*, dessen

Bethätigung von dem Wesen des Organismus gefordert wird. Aber der Mensch ist auch das sprechende Lebewesen; an den Wortbegriffen wird seine umbildende Kraft zum Denken, welches sein Beziehen selbst bestimmt, indem es abweist, was der Einheit des Bewufstseins widerstrebt. Es stützt sich freilich auch diese Selbstbestimmung auf ein Fühlen, ob bei den Beziehungen unserer von uns bewirkten und gewufsten Umbildungen die Einheit des Wissens, des Bewufstseinsinhalts, erhalten bleibt, aber dies Fühlen selbst ist davon abhängig, wie wir nach unserer Wahl unsere Umbildungen gestalten. Die dem Fühlen entsprechende Bewegung der Seele nennen wir deshalb nicht mehr Begehren, sondern Wollen. Das Wollen ist keineswegs die umbildende Thätigkeit selbst, es ist an sich nur das Gefühl, dafs diese verlangt wird, dafs sie eintreten soll, und erst durch die Wahl empfängt dies treibende Gefühl seine Richtung, seinen Gegenstand, ohne welchen es blofse Unruhe des Fühlens bliebe. (Die Sanskritwurzel var, dieselbe, welche im lat. volo, im gr. *βούλομαι*, im got. valjan (wählen), viljan (wollen) auftritt, bedeutet ein wünschen, lieber wollen, vorziehen; in dem Wählen liegt auch das Wollen des Gewählten.) Begehren und Wollen sind keine als selbständig und ursprünglich anzuerkennenden Regungen in uns, von einer Freiheit derselben sollte deshalb gar nicht gesprochen werden, ein Begehrenstrieb oder Wollenstrieb ist nicht vorhanden. Wirken aber, Thätigkeit, ist das Leben selbst, und so tritt in den Lebewesen ein Thätigkeitstrieb, den wir Bildetrieb nennen, auch als blofser Trieb mannigfach hervor, besonders, wenn man dessen Bethätigung zu hindern sucht. Der Begriff eines subjektlosen, richtungslosen Wollens ist haltlos.

Dafs nun die Wahlfreiheit in der Bethätigung der menschlichen Bildekraft das universale Wirken in uns nicht aufhebt, sich demselben einordnet, ist klar. Mag die Wahl so oder so ausfallen, so bleibt doch unser Wirken an die Bedingungen unseres naturgegebenen Organismus gebunden, und die Wahlfreiheit hat eben nur zur Folge, dafs das wählende Individuum für die Bestimmung seines Bildens sich selbst verantwortlich fühlt und sich dessen bewufst wird, ob es von seinem natürlichen Begehren in Abhängigkeit gehalten oder von einem eigenen Wollen geleitet wird, und dafs es so diejenigen Erfahrungen macht, an welchen es sich weiter entwickelt und sich innerlich frei zu machen lernt. Dem universalen Wirken aber reihen sich

auf diese Weise solche Bildungen ein, wie sie nur durch die freie Selbstbestimmung der Menschen hervorgebracht werden können: die Wissenschaften, der Staat, die Künste.

Unser Ich wird so durch die Wahlfreiheit seines Bildens zum Mittelpunkt eines Wirkens, welches sich dem natürlichen Geschehen entgegenstellt, es zurückdrängt, es zu ordnen und zu vervollkommnen unternimmt. Das Naturgegebene erscheint dem Menschensinn als ein Stoffliches, welches unseren Begehrungen und unserer Einsicht gegenüber eigene Ansprüche nicht zu erheben hat, kein Recht hat, so zu bleiben, wie es erscheint, und dem nichts Besseres widerfahren kann, als möglichst unter die Herrschaft des Menschen zu kommen. Wir beschliefsen über das Natürliche in uns und aufser uns nach Begriffen, welche durch die Macht der Sprache in der Menschenwelt Geltung haben, und die Natur läfst uns gewähren, wenn wir ihr Bilden für unsere Zwecke ausbeuten.

Nun ist zwar leicht zu sehen, wie wir nur dadurch die Naturvorgänge uns dienstbar machen, dafs wir die Bedingungen, unter denen sie erfolgen, kennen lernen und unser Wirken denselben anpassen, und dafs mit dem Fortschreiten unserer Kultur wir immermehr abhängig werden von diesem Gegebenen und einer immer ausgedehnteren Unterstützung desselben bedürfen, wenn unser Geschlecht überhaupt bestehen soll. Deshalb entspricht die Vorstellung von einem die natürlichen Dinge und Vorgänge auf unserem Planeten beherrschenden Wirken des Menschengeschlechts der Wirklichkeit des Naturlaufs keineswegs; wir finden nur, dafs die Menschen zu einer sich viel weiter erstreckenden Benutzung des Gegebenen gelangen und dadurch zu einer unvergleichlich gröfseren Machtstellung, als die anderen Lebewesen der Erde. Nichts würde uns Anlafs zu dem Glauben geben, dafs die Freiheit des Umbildens unserem thatsächlichen Wirken eine höhere Bedeutung gebe, als die, welche dem Naturgeschehen, der Lebensbethätigung der Tiere zukommt, da es ja schliefslich auch nur darauf gerichtet ist, unserer leiblichen und geistigen Organisation genug zu thun, wenn nicht dies fühlende, wissende, mit Freiheit umbildende Ich uns gegeben wäre, welches allein uns gewifs ist und Gewifsheit giebt und allein uns sagt, was Wert hat. Wir hatten deshalb für den Begriff der Welt einen zweifachen Ausdruck gewählt, wir nannten sie Universum, wenn wir sagen wollten, dafs in der Welt auch unser Ich seinen Grund

habe, und Natur, um daran zu erinnern, dafs aus dem Bilden derselben, soweit es unserem Wissen zugänglich sei, das freie Umbilden, wie es vom Ich ausgehe, sich nicht erkläre. Zu dieser Unterscheidung führt uns keine Erkenntnis des Weltzusammenhanges, sondern allein die Erfahrung von Thatsachen, welche wir in uns erleben. In uns selbst finden wir sowohl jenes natürliche, unserem Wissen und Wollen entrückte Bilden, wie unser freigewähltes Umbilden, und unser Ich innerhalb unserer Natur wird uns zum Rätsel. Die Erdbewohner haben ihre Vorstellung vom Weltgebäude umgebildet, sie haben ihr Geschlecht aus dem Mittelpunkt des Weltalls auf einen bescheidenen Planeten eines Sonnensystems verwiesen, weil dies der Wahrheit entspricht; die Herrschenden unter den Menschen haben den Sklaven befreit und so das Menschenrecht über die Menschenmacht gesetzt; wir fühlen den naturgegebenen Formenreiz der Erscheinungen, welche die Wirklichkeit verschwenderisch bietet, und dennoch erobern die Umbildungen der Kunst unseren Sinn, und wir meinen, dafs eine höhere Geistigkeit in ihnen sich offenbare, als in den Bildungen der Natur. — Aus äufseren Anlässen erklärt sich dies nicht; um es zu begreifen, mufs man das Wirken der Ichform verstehen lernen.

II. Das Ich als Prinzip der Gewifsheit.

Wenn wir auf unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle merken, so werden diese dadurch zum Inhalt unseres Bewufstseins, und man pflegt zu sagen, dafs wir dieses Wissens unmittelbar gewifs seien. Es darf dies indes nicht so verstanden werden, als enthalte der Akt des Wissens zugleich auch schon das Bewufstsein der Gewifsheit. Ich habe etwa einen Schall gehört, stelle mir die Folgen eines Unwetters vor, fühle mich beunruhigt und finde dies so in meinem Bewufstsein; auch bin ich darüber nicht in Ungewifsheit, dafs ich dies weifs, aber nur deshalb, weil die Gewifsheit meines Wissens hierbei überhaupt nicht in Frage kommt. Es bedarf, um diese herbeizuführen, noch eines anderen Seelenaktes. Im Wissen um mein Wissen tritt an sich die Überzeugung, dafs ich desselben gewifs bin, nicht auf, es fehlt dazu noch das Gefühl der Gewifsheit, welches mir kund thut, dafs ich irgend ein Wissen als für mich geltend aner-

kenne, und erst die Bestätigung desselben, wie sie etwa infolge einer Bestreitung der Gültigkeit eintreten würde, brächte es in mir dann zu einer Gewifsheit. Wie erzeugt sich nun dies Gefühl der Gewifsheit? — Wenn, wie wir in Bezug auf die angeführten Beispiele des Wissens um eine Empfindung, eine gegebene Vorstellung, um ein Gefühl, sagten, wir über die Wirklichkeit dieses Gewufsten «nicht in Ungewifsheit« sind, so hat dies offenbar darin seinen Grund, dafs zunächst das wissende Subjekt und das gewufste Objekt von uns gar nicht als zwei unterschiedene Dinge gewufst werden, ein Zweifel also um ihr Verhalten zu einander nicht entstehen kann, so dafs, wenn wir bei gegebener Veranlassung uns auch des Gefühls der Gewifsheit hinsichtlich unseres Wissens bewufst werden, wir dies Gefühl als ein mit diesem unmittelbaren Wissen gegebenes erkennen, da es mit dem Ichgefühl eins ist und uns dieselbe Geltung hat, wie dieses. Unser natürlicher Organismus bildet das Wissen jener seelischen Vorgänge durch und in uns, und das Gefühl der Gewifsheit, wann es sich kund giebt, bezeugt uns, dafs die Einheit unseres Wesens dies so fordert[1]. —

Wie steht es aber mit derjenigen Gewifsheit, welche nicht mehr als gegeben auftritt? Wir sprechen von der Gewifsheit über das Wissen, welches wir selbst hervorbringen, selbstbewufst und selbstbestimmend, wann wir uns als wissende von dem Gewufsten unterscheiden, wann wir die gegebenen Vorstellungen aufeinander beziehen und sie umbilden durch Denken. Es ist klar, dafs dann dem Wissen der Akt hinzutritt, durch den wir des Gefühls der Übereinstimmung unseres Bewufstseinsinhalts mit dem Gewufsten, durch Denken Gebildeten, inne werden, so dafs wir nunmehr die Gewifsheit als eine auf Denken gegründete wissen. Der Inhalt ist uns dann nicht mehr eins mit dem Ich, sondern ist selbst von dem formenden Ich umgebildet und so hervorgebracht. In diesem Akt des Wissens als einer Gewifsheit — welche als solche immer eine gefühlte bleibt — be-

[1]) Wenn man also, statt zu sagen, ich weifs dies, den Ausdruck wählt «ich habe dies im Bewufstsein,» so wird aufser auf die Thatsache des Wissens noch darauf gedeutet, dafs ich das Gefühl besitze, dies Wissen sei dem Ich zu eigen, werde von ihm vertreten. Dies Gefühl geht hervor aus meiner Empfindung des Wissensakts, der ja auf mein Ich bezogen wird, und will eben, dafs das Ich sich nunmehr auf ihn beziehe, welches dann dadurch geschieht, dafs ich nicht mehr blofs «dies weifs», sondern dafs ich auch weifs, dafs ich «dies weifs.» So bin ich denn meines Wissens «unmittelbar gewifs.»

zieht sich also das formende Subjekt auf sich selbst, erfafst sich selbst als solches und es verbürgt uns dann unser Selbstbewufstsein zugleich die Gewifsheit unseres Wissens.

Dies Selbstbewufstsein des Menschen ist immer zugleich Selbsterinnerung, nicht etwa Erinnerung von in uns von selbst auftauchenden Bildern, welche schon früher in uns vorhanden waren, sondern eine Erinnerung, welche wir selbst veranlassen, weil wir sie zum Teile haben. Die Selbsterinnerung trägt in sich unser Selbstbewufstsein und zugleich unser Weltbewufstsein. Wir bestimmen hiermit genauer, was wir im Vorangehenden (Kap. II, S. 49 flg.) ausführten: Selbstanschauung ist Weltanschauung. Nur in der an sich zeitlosen Form des Ich wissen wir uns selbst als die Bewufstseinseinheit, aber aller Inhalt unseres Wissens gehört mit jedem Akte des Wissens der Erinnerung an, denn er ist mit diesem vergangen. Selbst der Grufs z. B., welchen wir erwidern, erfolgt nur durch Erinnerung an ein vergangenes Empfinden. Man betrachtet es allerdings als selbstverständlich, dafs unser beziehendes Bilden uns beim Bilden selbst immer «gegenwärtig» sei, aber in der That ist unser Bewufstseinsinhalt, auch wenn die Zeiten weiter auseinander liegen, in denen er sich bildete, in uns noch immer bezogen auf diese seine Bildeakte, wenn auch andere sich allmählich dazwischen einschoben und uns die Aussicht zu jenen versperrt haben. Wäre dies nicht so, woher sollten wir wissen, dafs ein Wissen, an welches wir uns erinnern möchten, überhaupt in uns ist? An ein Vergessenes kann man sich ja gleichwohl erinnern und dies wird dadurch begreiflich, dafs dasselbe früher von uns auf einen Inhalt, dessen wir uns bewufst sind, bezogen war, dafs wir dann auf diese Beziehung kürzere oder längere Zeit nicht merkten, jetzt aber fühlen, dafs es uns fehlt, obgleich die Beziehung fortbesteht, weil das Ich fortbesteht, welches die Beziehungen bildet. In dem Gefühl, dafs dieses Fehlen eine Ergänzung fordert, weist unser Bilden alle anderen auftauchenden Erinnerungsbilder ab und wählt, d. h. es hält fest die bis dahin vergessenen (vgl. oben S. 239), weil diese das Fehlende ergänzen. — So finden wir uns zu den Erinnerungen zurück, wie sie auch wechseln in der fliefsenden Zeit, an der bildenden zeitlosen Ichform, und immer wieder sehen wir umgekehrt an den Erinnerungen uns selbst wieder, denn wir haben sie nur, weil das sie wissende Ich stetig dasselbe bleibt. Hieran haben wir

die Gewifsheit im Leben und Wirken, dafs ich und Welt sich in uns zu einer Einheit zusammenschliefsen.

Freilich ist diese Welt nicht die von uns unabhängige grofse, von der wir selbst ein Teil sind, es ist die Welt unseres Bewufstseins, kein Abbild der gegebenen, sinnlich wahrnehmbaren, kein Spiegel, der sie uns verkleinert wiederstrahlt, aber ein Gebilde, welches, im Einzelnen welchselnd, dennoch die Vorstellung des Ganzen in uns erweckt und festhält. Die uns eigene Bildekraft hätte uns freilich zu einem solchen Besitz nicht verholfen, wenn sie ihr Umbilden nicht abgebrochen und auf jene unsinnlichen Vorstellungen und Gedanken beschränkt hätte, welche den Inhalt des Bewufstseins ausmachen. Sie vollendete das Gestalten ihrer unsinnlichen Bildungen dadurch, dafs sie dieselben, gezwungen durch den Bildetrieb, in den frei gewählten Lautsymbolen der Sprache versinnlichte. Das Vorgestellte und die Ergebnisse der Denkarbeiten fanden sich durch diese bestimmte und abschliefsende Ausprägung vor dem Zerfliefsen bewahrt und wurden zu festen Bausteinen für weitere Bildungen; die Lautsymbole vertraten nicht mehr blofs das einzelne, unter besonderen Umständen Empfundene und Vorgestellte, sondern die Art dieses Empfindens und Vorstellens, so dafs ihre Bedeutung über das Hier und Jetzt hinausging; und die Sprache brachte so die Elemente zur Darstellung eines Weltbildes hervor, welches, zunächst für die Sprachgenossen, ein für die Gattung gemeinsames werden konnte. Die Erinnerungen aber der Individuen erweitern sich so durch den Inhalt der sprachlichen Mitteilungen, deren Bestand wir sichern, deren Fortwirken das Leben unserer Geschlechter weit zu überdauern vermag, zu einem geschichtlichen Wissen um die Erfahrungen und die Denkarbeiten der vielen, und es kommt so zu einem Weltbewufstsein, dessen Wissensbruchstücke von der Ichheit der Gattung einer einheitlichen Erfassung zugelenkt werden. —

Wir haben also an unserem Ich den Halt für unsere Gewifsheiten und an der Einheitsform des Bewufstseins eine Gewähr dafür, dafs solche Gewifsheiten sich nicht ungeprüft bei uns einstellen; nichts aber sichert uns, dafs nicht jeder Augenblick eine Bereicherung oder Berichtigung unseres Wissens, eine Änderung des Bewufstseinsinhalts, herbeiführe, welche uns nötigt, eine Gewifsheit aufzugeben und sie mit einer anderen zu vertauschen, die sich später vielleicht ebensowenig halten läfst. Die Wissen-

schaften, da sie das Gattungswissen vertreten, ermöglichen uns genauere Prüfungen von angeblichen Gewifsheiten, als sie den Individuen zu Gebote stehen, dafs sie aber dadurch die Irrtümer von sich fern zu halten nicht imstande sind, zeigt ihre Geschichte.

Nur dies also bewirkt das Ich in Bezug auf unser Wissen, dafs es uns überhaupt möglich wird, die Form der Gewifsheit zu gewinnen, möglich also, dafs inmitten eines fort und fort sich wiederholenden Irrens uns dennoch das Gefühl nicht verläfst, weil es immer neu sich belebt, unser Wissen sei auf dem Wege zur Wahrheit. Wir blicken auch auf die überwundenen Irrtümer nicht zurück als auf schlechthin Verfehltes, denn sie enthielten alle von einem gewissen Standpunkte aus gegenüber einem bestimmten Wissensinhalte ein Wahres, und wir sehen ein, dafs unser Denken, obwohl es immer nur Bruchstücke des Weltbildes zur Verarbeitung hat, seine Ergebnisse doch in die Form von Abschlüssen bringen mufs, die ihnen an sich nicht zukommen können und die erst allmählich unserer wachsenden Einsicht und Erfahrung sich wieder öffnen, um in gröfsere Beziehungskreise einzutreten. — Der feste Halt, welchen das Ich giebt, erscheint so als die notwendige Bedingung, dafs der selbstbewufste, sich selbst bestimmende Mensch im Streben verharre, und solange er lebt, in diesem Streben nicht ermatte. —

III. Das Ich als Prinzip der höchsten Werte.

Wir haben schon mehrfach (z. B. S. 242) darauf hingewiesen, dafs die Seelenzustände, durch welche den Menschen ihr Leben begehrenswert und wertvoll erscheint, verschiedenen Ursprungs sind, indem sie teils unabhängig von unserem Willen sich aus naturgegebenen Vorgängen erzeugen, teils infolge unseres eigenen nach einer von uns selbst gewählten Richtung verlaufenden Wirkens eintreten. Diese letzteren sind es, welche wir, da nach dem Sprachgebrauch ja auch die ersteren, welche im allgemeinen als Lustgefühle zu bezeichnen sind, ganz wohl «Werte» heifsen können, «höchste Werte» nennen, um sie von den naturgegebenen zu unterscheiden.

Wenn wir nun dieser höchsten Werte als von der uns eigenen Bildekraft hervorgebracht uns bewufst sind, das Entstehen von Lustgefühlen aber der universalen zuschreiben, so dürfen wir

nicht vergessen, dafs im letzten Grunde unser eigenes Bilden uns nur möglich wird durch das universale. Das Ich selbst ist ein gegebenes, denn nur durch uns, unabhängig von unserem Wissen und Wollen, nicht von uns wird die Ichheitsanlage, welche mit unserem Organismus verbunden ist, zu dem Sich fühlenden und wissenden Ich entwickelt. Ebenso machen in uns sich ungewufst und ungewollt die Triebe geltend, welche zuerst unser praktisches Verhalten bestimmen, und erzeugen sich in uns die sogenannten unbewufsten Vorstellungen, die Bedingungen theoretischer Thätigkeit. Als Grundlage für die Entfaltung unserer eigenen Bildekraft erweist sich die universale ebenso an den höchsten Werten unserer Gattung in der geschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechts. Soweit diese Entwickelung unsere Ideen verwirklicht, kann sie auch nur durch unser eigenes, selbstbestimmtes Bilden erfolgen; dafs aber die Verwirklichung solcher Ideen überhaupt angestrebt wird und dem Naturleben gegenüber sich durchsetzt, ist vom universalen Bilden gegeben.

An sich also steht im Menschen dasjenige Wirken, zu dem er selbst sich bestimmt, in keinem Gegensatz zu dem von seiner Natur geforderten, welches den Lebensgenufs in der Lust sucht. Was unsere Betrachtung zu unterscheiden hat, ist doch in der Wirklichkeit nicht voneinander getrennt, und, da nur auf der Grundlage des Naturgegebenen die eigene Bildekraft sich bethätigen kann, ist auch das Lustbegehren nicht blofs als thatsächlich unser Leben beherrschend, sondern auch als berechtigt anzuerkennen. Unternimmt es ein den höchsten Werten zustrebendes Individuum, oder eine Gemeinschaft von Menschen (wie z. B. die der Montanisten und der schottischen Puritaner), welche sich für Verwirklichung einer Idee begeistern, die von unserer Natur geforderten Gefühle der Lust grundsätzlich nach Kräften zu beseitigen, um der uns eigenen Bildekraft alleinige Geltung zu verschaffen, so erweisen sich die scheinbaren Erfolge bald als in sich unhaltbar, denn eine unnatürliche Entwickelung ist krankhaft.

Allerdings wird uns die Lust als solche nicht auch als Zweck des Menschenlebens gelten können, vielmehr beruht unser Seelenfrieden darauf, dafs sich unser sich selbst bestimmendes Wirken den ablenkenden Lustbegehrungen gegenüber behaupte, aber wenn wir den Zweck des Lebens, d. h. der

Lebensführung, in das Streben nach dem Wahren und Guten setzen, werden wir doch nicht leugnen dürfen, dafs dies Streben selbst Lust mit sich führt und zum Lebensgenufs wird. Die Bethätigung unserer Bildekraft auf dem theoretischen wie auf praktischem Gebiete hat ja an sich schon Lustgefühle zur Folge, welche das Bilden begleiten, die Mühen der Arbeit belohnen, uns frisch erhalten und die Ausdauer erleichtern.

Aber auch die Erfolge des Denkens und Forschens, wie sie in den Wissenschaften vorliegen, und die Leistungen eines kräftigen auf das Gute und Nützliche gerichteten Wollens bringen uns Lust, womit ganz wohl es sich verträgt, dafs wir weder beim Denken noch beim Wollen unsere Überlegung von ihr bestimmen lassen. Wir denken aber, wenn wir von Erfolgen und Leistungen unserer Bildekraft sprechen, nicht nur an die zum völligen Abschlufs gebrachten Werke einer Wissenschaft oder eines praktischen Handelns, sondern erinnern uns, dafs unser Bilden sich aus lauter Momentabschlüssen von Denk- und Willensakten zusammensetzt, deren jeder, mehr oder weniger ausdrücklich, unsere Billigung erfahren, uns gefallen haben mufs, ehe wir ihn gelten lassen und unserer Arbeit einreihen. Wird man es hindern können oder wollen, dafs wir, solcher Ergebnisse uns erfreuend, Lust fühlen, dafs wir dies auch wissen, und dann, auch um dieses uns beglückenden Gefühls teilhaftig zu werden oder zu bleiben, eifriger thun, was unsere Pflicht ist, als es sonst vielleicht geschehen würde? Wollen wir es abweisen, wenn die strenge Arbeit des Denkens und Wollens von unserer Natur unterstützt wird, die auch dadurch als Grundlage des uns eigenen Bildens sich erweist, dafs sich die Lustgefühle in den Dienst unserer höchsten Werte stellen? Bewirkt wird auf diese Weise, dafs der Lebensgenufs sich umbildet, indem die lusterzeugenden Vorgänge von uns gewählt werden, und unser Bedürfnis, uns des Lebens zu freuen, durch Selbstachtung veredelt wird. Selbstachtung ist ein ethisches Lustgefühl, welches darauf beruht, dafs das Individuum sein Wirken von seiner Billigung abhängig weifs.

Deutlicher noch als bei der theoretischen Forschung oder beim praktischen Wirken, deren Bilden durch die Beschaffenheit ihres Zwecks bestimmt wird, zeigt sich der enge Zusammenhang von Lustgefühlen mit den höchsten Werten, wenn unser Bilden selbst uns zum Zweck wird, d. h. sich in ästhetischer Rich-

tung bewegt. Unser Streben nach dem Wahren und Guten findet die Lust als Begleiterin, als eine Folge unseres Wirkens; für das ästhetische Bilden ist Lustgefühl Bedingung und Zweck zugleich.

Dafs ein Lustgefühl die naturgegebene Grundlage für unser ästhetisches Bilden ist, sehen wir leicht, denn zu einem Bilden dieserart werden die Menschen nur durch solche Wahrnehmungen oder durch solche Vorstellungen gereizt und angeregt, welche ihnen irgendwie gefallen, d. h. ein Lustgefühl erwecken. Aber auch die von unserer Bildekraft geschaffenen ästhetischen Bildungen weisen sich als solche nur dadurch vor unserer Beurteilung aus, dafs sie uns gefallen. Erwägungen der Art — wenn sie angestellt werden — ob solche Werke der Kunst unsere Erkenntnis fördern, ob sie Gutes hervorbringen, entscheiden hierbei nicht. Die «Wahl» also, durch welche (vgl. oben S. 236) unser Bilden unter den möglichen Bildungen die eine bevorzugt, hängt bei den ästhetischen Bildungen von dem Lustgefühl des Gefallens ab, obwohl dies Gefallen der Beurteilung keine Sicherheit bietet, da es mit dem Bewufstseinsinhalt wechselt. Wie vielerlei gefällt uns einmal, von dem wir ein andermal uns abwenden!

Wir betrachten dies ästhetische Lustgefühl näher. Es ist ein Gefühl, entsteht also dadurch, dafs von aufsen oder von innen kommende Erregungen, welche wir empfinden, sich unabhängig von unserem Wollen auf unser Ich beziehen. Es ist ferner ein Lustgefühl. Lust wird durch die universale Bildekraft hervorgebracht. Lust wird schon gefühlt, ehe wir uns ihrer bewufst sein können, z. B. vom wohlig sich dehnenden, behaglich krahlenden oder vor Lust zappelnden und jauchzenden Kinde; sie wird auch gefühlt, ohne dafs wir sie wissen, obwohl wir sie wissen könnten. Wir können uns z. B. körperlich und seelisch gesund fühlen, ohne es zu wissen, oder, wie man zu sagen pflegt, ohne uns dessen bewufst zu sein; wenn man sich jedoch nach unserem Gesundheitszustande erkundigt und uns so veranlafst, auf unser Gefühl zu merken, es vorzustellen und von ihm zu wissen, so sagen wir: ich fühle mich wohl. Dafs ein solches Sich-wohl-fühlen ein Lustgefühl ist, kommt uns in der Regel erst dann zum Bewufstsein, wenn wir — etwa als von einer Krankheit genesende — an die ihm verwandte Unlust uns erinnern.

Dies naturgegebene Lustgefühl, welches durch die Beziehung von Empfindungen und Vorstellungen auf das Ich entsteht, erfährt, nicht zwar direkt in seiner Beschaffenheit als Lust, aber in Bezug auf die Bedingungen, unter welchen es eintritt und besteht, eine Umbildung, wenn das seiner selbst bewufste, sich selbst bestimmende Ich es weifs und will oder nicht will. Denn sobald das Lustgefühl von uns gewufst wird, sagt uns das Gewissen (vgl. oben S. 234 fg.), ob dies Fühlen von dem sich selbst bestimmenden Ich gewollt werden kann oder gemifsbilligt wird, und wenn dies letztere der Fall ist, entsteht ein Unlustgefühl, welches dem Lustgefühl entgegenwirkt. An sich also steht das sich selbst bestimmende Ich bei seinem Umbilden keineswegs im Gegensatz zur naturgegebenen Lust. Auch das vollentwickelte Individuum z. B. mag einer derartigen Lust sich hingeben, wie sie das strampelnde, krahlende, jauchzende Kind zu erkennen giebt, wenn es so «gestimmt» ist; und da der Wechsel der Lebenslagen immer neue, mehr oder weniger dringende, mehr oder weniger gerechtfertigte Bedürfnisse hervortreten läfst, deren (an sich lustvolle) Befriedigung naturgemäfs erstrebt wird, so bleiben bei dem Ineinander- und Gegeneinanderwirken von Kulturzuständen mit naturgegebenen, wenn es sich um Herstellung eines «menschenwürdigen» Daseins handelt, als bestimmend für die Beschaffenheit des Lebensgenusses nur jene beiden Bedingungen als schlechthin wesentliche übrig: Erhaltung der Einheit des Organismus und Erhaltung der Einheit des Bewufstseins, welche vom Gewissen überwacht werden, während das dazwischen Liegende zumeist durch die herrschende Sitte sich geregelt findet. Immer aber, auch wenn Lustgefühle durch keine Mifsbilligung des Gewissens aufgehoben werden, oder ein Wechsel zwischen Lust- und Unlustgefühlen herbeigeführt wird, erfolgt dann eine Umbildung der Lustgefühle, wann wir sie wissen. Es ist nunmehr das Ich, welches sich auf sie bezieht, während umgekehrt ursprünglich sie es waren, deren naturgegebene Beziehung auf das Ich bewirkte, dafs sie als solche gefühlt wurden. Umgebildet werden hierdurch nicht blofs die Formen, in denen Lust sich kundgiebt, sondern die Vorgänge selbst, welche Anlafs zum Entstehen eines Lustgefühls geben können, bleiben nicht dieselben, wenn sie zugleich auch dem Inhalt eines Bewufstseins sich einfügen. Es sind verhältnismäfsig nicht viele Vorgänge, über welche ebenso der Erwachsene lacht

oder sich freut, wie das Kind, der Gebildete wie der Ungebildete, und auch, wenn dies der Fall ist, so freut sich doch der Mann anders als das Kind, und man wird auch schon an der Art des Lachens bemerken können, welcher Bildungsstufe der Lachende angehört.

Auch die ästhetischen Lustgefühle entwickeln sich dadurch zu Werten, dafs wir sie wissen; sie unterscheiden sich aber von den Gefuhlen, welche uns zum theoretischen oder praktischen Wirken führen, darin, dafs die Vorstellungen, von denen sie ausgehen, weder ein Wissen noch ein Wollen anregen, sondern unmittelbar das Entstehen eines Lustgefühls veranlassen, der Lust am Dasein der universalen Bildungen, und so zur Grundlage werden eines bewufsten Bildens, der Kunst, das Schöne hervorzubringen, welche wir den höchsten Werten zurechnen. Gerade dies, dafs die Vorstellungen, aus welchen die ästhetischen Gefühle sich entwickeln, die Seele nicht durch ihren Inhalt gefangen nehmen und sie mit den Arbeiten des Erkennens oder des Handelns belasten, giebt dem ästhetischen Bilden den besonderen Charakter, der uns gefällt. Es scheint sich seiner selbst gleichsam zu freuen, in ihm scheint der Bildetrieb unseres Wesens sich freier zu entfalten, als in jedem anderen Gebiete unseres Wirkens; die Kunst bildet nur, weil ihre Bildungen ihr wert scheinen, dafs sie so zum Dasein gelangen, wie sie gebildet sind. —

Wenn man von einem Naturschönen neben dem Kunstschönen spricht, so darf dies nicht so verstanden werden, als bringe die von uns unabhängige Natur für sich das Schöne hervor, etwa in einer anmutigen Baumgruppe oder in den bald heiteren, bald klagenden Tönen der Vogelstimmen. Das universale Bilden, da es in uns wie aufser uns wirkt, eröffnet uns auch das ästhetische Gebiet zur Darstellung unserer Eigenart, aber das Schöne als Wert wird von ihm so wenig hervorgebracht, wie das Gute oder das Wahre. Diese Werte als solche entwickeln sich nur in der ihrer selbst bewufsten, sich selbst bestimmenden Menschenseele, obwohl auf der Grundlage des Naturgegebenen. Auch wenn das universale Bilden von uns als die Verwirklichung oder als das Schaffen einer geistigen Wesenheit betrachtet wird, so haben wir doch dieses Geistige nicht so vorzustellen, als wäre es der Geist der Menschenseele, für welche im Erkennen wie im Handeln die eigenen «höchsten

Werte» doch immer Ideen bleiben. Ganz anders, als es in Wirklichkeit geschieht, würde der universale Geist mit unseren Bildungen, welche wir als gut, wahr, schön der Erscheinungswelt einzubilden suchen, verfahren, wenn sie in ihm dieselbe Bedeutung, dafs sie sein sollen, hätten, welche unsere Seele ihnen beilegt.

Der Sprachgebrauch erlaubt, dafs wir sagen: Honig ist süfs, statt: Honig schmeckt uns süfs, als ob der Honig an sich süfs wäre; und ähnlich sagen wir auch: diese Baumgruppe ist schön, dieser Vogel singt schön, statt genauer zu sagen: diese Dinge und Vorgänge gefallen uns so, als wären sie «schön». Nun kann es scheinen, als ob dies Gefallen eben unsere Beurteilung ausdrücke und dann doch der äufseren Natur zuerkenne, was wir ihr absprechen, das Hervorbringen des Schönen. Der anscheinende Widerspruch wird jedoch beseitigt, wenn wir bedenken, dafs z. B. die Baumgruppe, welche wir schön finden, wenn wir sie unter den Bedingungen eines gewissen Zustandes unserer Seele betrachten, keineswegs dieselbe ist, wie die, welche wir in der gegebenen Wirklichkeit sehen, ebensowenig, wie das Singen des Vogels, dem wir lauschen, dasselbe ist, wie es gehört wird, wenn es etwa der Naturforscher kennen will, um es zu beschreiben. Baumgruppe und Vogelgesang bringt die Natur hervor; zur schönen Baumgruppe, zum schönen Gesang bildet sie erst der Mensch um, obwohl zunächst unbewufst und ohne es bestimmt zu wollen. Man sieht dies leicht, wenn man z. B. die naturgegebene Baumgruppe mit der schönen vergleicht. In Wirklichkeit steht an irgend einer Stelle des Erdbodens eine Vielheit von Bäumen in verschiedenen Abständen voneinander, aber ein Ganzes, eine Baumgruppe, werden diese Bäume erst dadurch, dafs sie von ihrer Umgebung gesondert und unter sich verbunden vorgestellt werden, und dies Vorstellen fordert, dafs der Vorstellende einen gewissen Standpunkt in einer gewissen Entfernung von den Bäumen bei einer gewissen Beleuchtung für sich gewählt habe, damit dies «Ganze» schön werde. Er wird auch das Mehr oder Weniger von dem Erdboden, von der Umgebung, wenn er sie überhaupt so, wie sie da ist, vorstellen will, wählen müssen, damit seine Gruppe gefalle. In Wirklichkeit steckt nun jeder Baum in seiner besonderen Rinde, hat seine besondere Form der Äste, Zweige, Blätter, deren genaue Kenntnis bei jeder Entfernung des Vorstellenden von den Bäumen, bei

welcher ihm die Gruppe sich als solche erst zeigt, unmöglich wird, welche er auch gar nicht erstrebt, weil die genaue Vorstellung dieser Dinge eben unmöglich oder unnatürlich wird, wenn die Gruppe vorgestellt werden soll. Das ästhetische Gefühl verlangt einen Eindruck, keinen Abdruck der Wirklichkeit. Wir übersehen eben leicht, dafs, wenn wir gewisse Naturbildungen für «schön» erklären, wir die auf Anregung unseres ästhetischen Gefühls sich sofort einstellende Umbildung des Wahrgenommenen in den Gegenstand schon hineingetragen haben, wenn auch unbewufst. Wir wenden dann das Wort «schön» auf Bildungen an, welche durch das Zusammenwirken der Natur aufser uns mit dem Naturgegebenen in uns entstehen, und lassen aufser Acht, dafs unser Wirken in diesem Falle nur durch uns erfolgt, nicht von uns. Wir entwickeln uns bis dahin, dafs wir die Beurteilung: «schön» aussprechen können, die Natur aber bleibt, wie sie ist. Wollen wir mit dem Namen «schön», welcher sich erst aus einer Billigung unseres Gefallens ergiebt, schon das unbewufst Gefallende bezeichnen, so werden wir dann doch zu bedenken haben, dafs ein solches Gefallen wohl ein ästhetisches Lustgefühl in uns erweckt, nicht aber als Darstellung eines wahren Wertes von uns gefühlt wird, und dafs der Gegenstand des ästhetischen Gefühls — sagen wir: ein schönes Pferd, ein schönes Weib — offenbar nicht um dieses Eindrucks willen, den es auf den Menschen unter gewissen Umständen macht, hervorgebracht ist, sondern zu einem gar mannigfaltigen Wirken, welches mit dem Schönen nichts gemein hat.

Man darf aber, wenn so das Schöne als Wert von dem Gefallenden als Lustgefühl unterschieden wird, nicht vergessen, dafs das Schöne nur auf der Grundlage des Naturgegebenen gebildet werden kann. Man irrt, wenn man glaubt, dafs das ästhetische Bilden sich ersetzen lasse durch ein solches, welches lediglich durch irgend ein Urteilen, Überlegen, Vergleichen bestimmt würde. Jede Beurteilung ästhetischer Bildungen setzt schon eine naturgegebene Ästhetik in dem Beurteilenden voraus, z. B. Gefühl für den Rhythmus des Bewegten, für Proportion der Gestalten, für Harmonie der Teile im Verhältnis zum Ganzen, sei es von Tönen oder von Farben, oder von Vorstellungen. Wodurch dies Natürliche wertvoll wird, ist dies, dafs es nicht blofs als gefühlt wirkt, sondern auch als gewufst, so dafs es gewollt werden kann, weil es die Billigung des Ich erfahren hat.

Das künstlerische Wirken verbindet dadurch mit der Lust an seinem Bilden die Achtung vor der Kunst.

Das Weitere hierüber wird später zur Besprechung kommen; an dieser Stelle weisen wir nur darauf hin, dafs, ebenso wie beim ästhetischen Bilden, auch in den Gebieten des Erkennens und Handelns die naturgegebene Grundlage zu unterscheiden ist von dem Umbilden, zu welchem das Wesen unseres Ich uns bestimmt und damit kundgiebt, worin der wahre Wert unseres Daseins besteht. Der Sprachgebrauch zwar läfst auch die Anwendung der Wörter gut und wahr ebenso gelten, wenn sie die Beurteilung eines Wirkens bezeichnen, welches nur durch uns geschieht, wie wenn es die Billigung eines Bildens ausdrückt, welches von uns seine Richtung empfängt; und auch, wenn wir uns besinnen, werden wir uns nicht selten unvermögend finden, das grundlegende Wirken der Natur, welches sich in uns abspielt, zu unterscheiden von der Fortbildung desselben, welche es infolge unserer Selbstbestimmung erfährt. Zu einer Gewifsheit hierüber bei Beurteilung der Einzelfälle kommt unser Bewufstsein nur dann, wenn das Wollen des Ich sich im Gegensatz befindet zum Naturtriebe, d. h. wenn das Wertgefühl streitet mit einem Lustbegehren. Damit erweist sich das durch die universale Bildekraft gegebene Ich ebenso als Grundlage für unser eigenes Umbilden des naturgegebenen Wirkens in uns, wie es weiter, um seine Bewufstseins-Einheit zu erhalten, dieses Umbilden selbst bestimmt, indem es ihm durch das Gewissen seine Richtung giebt. Dasjenige Ich also, auf welches sich das naturgegebene Empfinden bezieht und sich so zu Gefühlen entwickelt, die das Lustbegehren in sich schliefsen, ist nicht die Grundlage zum Streben nach den Werten; es ist dies sich fühlende Ich nur der Einheitsmittelpunkt unseres Organismus, für den die Lust sich erzeugt, um zu melden, dafs ein Vorgang die Einheit desselben gefördert oder wiederhergestellt hat. Es erklärt sich dies uns aus der Natur, wie wir sie kennen, ohne Mühe, nicht aber wird uns klar aus der Natur, wie dieses Ich zur Selbsterfassung, zur Selbstbestimmung, zu dem von ihm ausgehenden Umbilden sich zu entwickeln imstande ist. Es ist dies für uns nur eine Thatsache, die wir anzuerkennen haben. Nun gehören zweifellos in allem übrigen wir selbst der Natur an, welche wir kennen, und so sind wir gezwungen, wie wir schon zu Anfang erörterten, um den Zusammenhang mit derselben für unser Erkennen auf-

recht zu erhalten, den Begriff der Natur, wie wir sie kennen, weiter zu fassen, so dafs er auch eine Ichheit, wie die unsere, umschliefst. Wir haben den Namen Universum zur Bezeichnung dieses Begriffs gewählt, und nennen deshalb die universale Bildekraft die Grundlage unseres Strebens nach den höchsten Werten. Es widerspricht dieser Auffassung aber auch keines wegs, wenn wir den Lusttrieb, das Begehren nach Lust, bisher naturgegeben nannten, aber nunmehr daran erinnern, dafs wir dieses Streben nicht weniger als das Streben nach den Werten als von der universalen Bildekraft gegeben betrachten können. Unser Bewufstsein ist Selbstbewufstsein und Weltbewufstsein in Einheit; vom Weltbewufstsein wird die Lust, vom Selbstbewufstsein werden die höchsten Werte umfafst. Solange es nur darauf ankam, das Verhältnis zu betrachten, in welchem beide zu einander stehen, war die Lust als naturgegeben, die Werte waren als universalgegeben zu bezeichnen; sollen beide, wozu wir jetzt übergehen, nach der Einheit unseres Bewufstseins begriffen werden, so wird auch auf die Lust der Begriff des Universalen an Stelle des Natürlichen passend angewendet werden können, obwohl sie ihn nicht fordert.

Wir gewinnen damit, dafs wir die Lust als vom Universum gegeben bezeichnen, die Erlaubnis, den Namen Streben, welcher uns ein bewufstes Wollen der Werte bedeutet, auch auf den Trieb und das Begehren nach Lust anzuwenden, und wir halten diese Erlaubnis für gerechtfertigt, obwohl wir im Vorhergehenden uns dagegen ausgesprochen haben, den Begriff des Wollens mit dem Begriff des Naturgeschehens zu vermengen. Denn Lust wird freilich durch die Natur hervorgebracht, aber durch unsere Natur, durch Gefühle, welche in uns entstehen durch Beziehung von Empfindungen auf das Ich. Das Ich aber ist nur Eins, denn es ist Einheit; das fühlende Ich erweist sich auch als das wissende und bestimmende und weifs sich dann auch als fühlendes. Wenn also auch z. B. der hungernde Säugling die Lust, welche aus der Befriedigung seines Bedürfnisses entsteht, noch nicht wollen, nicht nach ihr streben kann, so sind wir doch berechtigt zu sagen, dafs, was er jetzt als ihm notwendig begehrt, er auch wollen mufs, sobald er wollen kann. Wir sehen dies auch unmittelbar, denn da das Begehren nach Lust auch neben dem Streben nach den Werten uns nicht verläfst, solange wir leben, machen wir auch beständig die Er-

fahrung, wie Lust nicht nur begehrt, sondern auch gewollt wird, sobald sie als Bedürfnis gefühlt wurde und dies Fühlen uns zum Bewufstsein kommt. Wir können also von den Lustgefühlen dasselbe sagen, was von den Werten, dafs wir nach ihnen streben, obzwar mit dem Unterschiede, dafs wir nach den Lustgefühlen, welche aus der Befriedigung der Bedürfnisse des Organismus erwachsen, streben müssen, während wir nach den höchsten Werten, durch welche wir die Einheit unseres Bewufstseins uns bewahren, streben wollen.

Wie wir so die Lust als universal-gegeben bezeichnen, gegeben also von der auch die Menschenseele umfassenden Natur, so nennen wir nun auch weiter mit gutem Grunde die Werte universal-gegeben mit Rücksicht darauf, dafs sie zwar durch Selbstbestimmung von uns erworben werden, dafs aber unser sich selbst bestimmendes, umbildendes Ich nicht von uns hervorgebracht, sondern durch die universale Bildekraft gegeben ist.

Allerdings hat es den Anschein, als werde dadurch unser Wollen der Werte wieder in Frage gestellt. Universal Gegebenes braucht doch nicht erst von uns gewollt zu werden, um wirklich zu sein? Müfsten die Werte nicht von uns hervorgebracht werden, wenn sie unter der Bedingung unseres Wollens entstehen? Werden die höchsten Werte als universal-gegebene nicht eben dadurch den Lustgefühlen gleichgestellt, nach denen wir streben müssen? — Alles dies mufs bejaht werden. Denn wir bringen ja überhaupt nichts hervor, wir können nur umbilden, was gegeben ist; gewifs vollzieht sich das Gegebene unabhängig von unserem Wollen, wir haben nur die Freiheit, uns an dessen Geschehen dadurch zu beteiligen, dafs es auch von uns gewählt und gewollt wird; und freilich werden uns so die höchsten Werte auch zu höchsten Lustgefühlen, von denen, wenn wir sie wollen, wir zugleich einsehen, dafs wir nach ihnen streben müssen. Dies alles ist im Vorhergehenden schon erörtert worden, aber es hat seinen guten Grund, wenn wir hier von den Werten betonen, dafs sie universal gegeben sind. Die naturgegebene Lust können wir auch als universalgegeben bezeichnen, die höchsten Werte aber würden fälschlich naturgegeben heifsen, sind nur zu begreifen als universal gegebene. —

Im Streben nach den Werten zeigt sich nämlich unser

Wirken als übergreifend von dem Individuum auf die Gattung Mensch, während das Streben nach Lust, soweit es naturgegeben ist, in seiner Richtung beschränkt bleibt auf das Individuum, und so erweisen sich die Werte nicht blofs als von dem Ich hervorgebrachte Umbildungen des naturgegebenen Geschehens, sondern auch als gegeben für eine von unserem Wollen unabhängige Welt, die aber nicht als Natur zu fassen ist (wie wir das Wort brauchen), sondern als gebildet vom Universum, weil die sich ihrer bewufsten, sich selbst bestimmenden Iche der Menschen nur aus der universalen Bildekraft begreiflich sind. Nur diese Iche nämlich kommen hier in Betracht, nicht die Individuen, durch welche die Iche erscheinen; nur wenn Ichwesen vorhanden sind, können die Werte ein gemeinsamer Besitz der Gattung sein, denn jedes Ich mufs sie wollen, damit sie als solche ihm zu eigen werden, es mufs sich zu ihnen hin entwickeln können, indem es das Individuelle in sich umbildet. Nur das Universum, nicht die Natur, kann aber die menschlichen Iche geben, weil die «Natur» sie nicht hat. —

Das Mittel, durch welches die Gemeinsamkeit der Werte unter den Menschen ermöglicht wird und sich durchsetzt, ist wesentlich die Sprache. Man kann die Sprache als naturgegeben ansehen, denn von Naturlauten beginnt sie und entwickelt sich auf Anregung von naturgegebenen Bedürfnissen zu einer Sprache des Individuums. Von solcher Grundlage aus gestaltet sie sich aber oder wird sie vielmehr umgebildet durch die Bildekraft des Menschen zu den Sprachen der Gattung[1]). Das bewufste Ich bestimmt sich selbst in diesem Entwicklungsgange, indem es sich als die Einheit des Bewufstseins in den sprachlichen Bildungen ausprägt. Es erhält dadurch die Sprache der Gattung diejenige Formierung, durch welche sie sich von dem, was man bei den anderen Lebewesen der Erde etwa Sprache nennen mag, bestimmt unterscheidet. Wir bezeichnen also auch die Sprache als universal-gegeben und legen ihr damit keinen transscendenten Ursprung bei, sondern nur einen solchen, dafs er allein aus dem Wesen des menschlichen Ich begriffen werden kann. —

Es ist übrigens klar, dafs in der Wirklichkeit sowohl das

[1]) Vgl. über die Begriffe der Sprache des Individuums und der Sprache als Gattung: Gerber, die Sprache als Kunst (2. Aufl.) Bd. I, S. 246 fg. und Gerber, die Sprache und das Erkennen, Kap. V, S. 95 fg.

Leben der Individuen wie das der Gattung jenen bestimmten Unterschied von Lust und Wert, wie er sich uns im Erkennen ergiebt, nur selten anders zur Erscheinung bringt, als wenn beide gegen einander auftreten. Beide verflechten sich beständig miteinander, weil es Iche ohne Individuen nicht giebt. Lust erscheint z. B. als Wert, wenn sie als Mittel zur Durchführung eines Wertes bei uns oder bei anderen nicht zu entbehren ist. So werden Werte mit der Lust in Verbindung gebracht, wenn erziehlich gewirkt werden soll. Und selbst, wenn Werte im Gegensatz zu Lustgefühlen gewollt werden, wenn z. B. man Bedürfnislosigkeit, Strenge der Lebensführung, nicht blofs anderen anpreist, sondern auch selbst sein Leben nach solchen Grundsätzen einrichtet, stellt sich, sobald wir uns dieses Strebens bewufst sind und darauf achten, ein Lustgefühl bei uns ein, welches wir vielleicht nicht besonders in Aussicht nahmen, welches aber sich einstellen mufs, weil auch die Lustgefühle universal-gegeben sind, d. h. weil sie naturgegeben sind, jedoch so, dafs unser Wirken beteiligt ist und diese Beteiligung von uns gewufst wird [1]). — Dafs aber diese Lustgefühle anderer Art sind, als die naturgegebenen, empfinden wir deutlich; wir sind uns eben bewufst, dafs wir uns bei ihrer Hervorbringung beteiligt haben, dafs sie verdient sind. Sie werden zu einem Selbstgefühl, welches auf Selbstachtung gegründet ist. —

Wir gehen weiter in der Betrachtung der Lustgefühle und der Werte, um beide in ihrem Wesen als universal-gegebene zu begreifen.

Die Vorgänge, aus denen Lustgefühle entstehen, müssen jedenfalls derartig sein, dafs sie uns angenehm sind, aber wir machen bald die Erfahrung, dafs sie an sich es nicht sind, welche die Lust hervorbringen. Denken wir z. B. an das Wohlbehagen, welches der Vorgang der Sättigung uns bereitet. Müfste es uns nun nicht willkommen sein, wenn solcher Vorgang sich dauernd erhielte, damit wir dauernd Lust fühlten? Aber schon, wenn wir über die Sättigung hinaus mit Essen und Trinken fortfahren, schlägt das Gefühl des Wohlbehagens um in Gefühle der Unlust; wenn wir weiter die Unlustgefühle des Hungers und

[1]) Nicht ganz mit Unrecht war deshalb Chrysipp der Ansicht, dafs ein dem Erkennen gewidmetes Leben sich nicht unterscheide von einem Vergnügen suchenden. (*τὸν (βίον) σχολαστικὸν οὐθὲν οἰόμενος τοῦ ἡδονικοῦ διαφέρειν.*) (Plut. de Stoic. rep. II.)

Durstes vermeiden wollen und vor deren Eintritt das Wohlbehagen der Sättigung herbeiführen wollen, so mindern wir um soviel die Lust, als wir an Unlust ersparten; ja, wenn es überhaupt möglich wäre, dafs wir immer gesättigt wären, so würde die Folge nicht dauerndes Wohlbehagen sein, sondern jede Lust dieser Art wäre aufgehoben. Schon Plato [1]) wunderte sich darüber, dafs Gegensätze, wie Lust und Unlust, (*ἡδύ — λυπηρόν*) doch einander zu suchen scheinen: es könnten allerdings beide zugleich im Menschen nicht auftreten; aber wenn jemand dem einen von ihnen nachstrebe und es erfasse, so sei er doch fast gezwungen, nun auch das andere in sich aufzunehmen, gleichsam als ob beide an Einem Ende aneinandergeknüpft wären; man könne sich die Sache so vorstellen, als ob die Gottheit durch diese Einrichtung eine Vermittelung zwischen beiden habe herbeiführen wollen, so dafs bei demjenigen, bei welchem das eine sich einfinde, später auch das andere nachfolge (*ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον*). In der That erfahren wir in unserem Leben ein beständiges Übergehen von Lust zu Unlust und umgekehrt, so dafs auch nicht selten inmitten des einen Gefühlszustandes der andere vorempfunden werden kann. Verminderung einer Lust oder einer Unlust wird oft schon als Unlust oder Lust gefühlt, obwohl auch die Lust noch vorhanden ist und die Unlust; aber Steigerungen, Häufungen, Verlängerungen über ein gewisses Mafs hinaus rufen ebenso den Gegensatz im Gefühl herbei; je nachdem wir gestimmt sind, fühlen wir selbst denselben Vorgang mit Lust oder mit Unlust. Die Beschaffenheit der Empfindungen an sich, ob sie durch Berührungen entstehen, durch Wärme oder Kälte verursacht werden, durch Töne, Gerüche u. s. w., entscheidet überhaupt nicht, welches Gefühl ihnen folgen werde; sie bringen Lust oder Unlust hervor je nach den individuellen Zuständen, denen sie im Menschen begegnen, so dafs Reize, welche man einmal als zu stark abwehrt, zu anderer Zeit aufgesucht werden. Wir sind deshalb auch keineswegs sicher, wenn wir Vorgänge herbeizuführen streben, welche Lust zur Folge haben können, dafs uns nicht statt dessen Unlust zuteil werde oder sich doch mit der Lust so verbinde, dafs wir bedauern müssen, uns deshalb in Bewegung gesetzt zu haben.

[1]) Plat. Phaed. 60 B.

Die Gefühle der Lust und Unlust sind überhaupt nichts festes, berechenbares, sie sind nur Ausdruck eines Verhältnisses welches sich beständig anders gestaltet, so dafs kein Einzelfall ihres Eintretens einem anderen, obwohl gleichartigen, völlig gleicht. Es besteht dies Verhältnis, von dessen Beschaffenheit nach dem Urteil des Gefühls uns durch Lust oder Unlust Kunde gegeben wird, zwischen der Empfindung eines Vorgangs und dem Ichgefühl, welches den Organismus in seinem jedesmaligen Zusammenhange zu einer Einheit auf sich bezogen hält und so die Form anzeigt, in welcher er vorhanden ist. Das Ich als blofse Einheitsform des Fühlens ändert an dem vorhandenen Zustande des Organismus nichts, und so fühlen wir in dem Gemeingefühl des Ich ebensowohl den naturgemäfsen Zusammenhang des Organismus als unangetastet, wie, wenn er gehemmt ist, als unterbrochen, d. h. wir haben das Gefühl eines Behagens oder eines Unbehagens, also ein Lust- oder Unlustgefühl.

Nun aber zeigt das Ichgefühl sich nicht immer als Gefühl einer Erregung, denn jede Erregung nimmt allmählich ab, bis sie nicht mehr gefühlt wird. Wir beruhigen uns, und die Ruhe kann andauern, so lange nicht neue Empfindungen von solcher Stärke auftreten, dafs sie den Gesamtorganismus ergreifen und zu Gemeingefühlen sich entwickeln. Nicht deshalb wird es still in uns, weil Lust oder Unlust zwar immer vorhanden wären, aber sich in einem gewissen Gleichgewicht hielten. Es kann ja wohl neben einem Lustgefühl sich auch das Gefühl einer Unlust bemerklich machen, und umgekehrt; aber dann heben sich diese Gefühle nicht gegenseitig auf, gehen in eine Verbindung ein, sondern wir fühlen wechselnd die Erregung der einen oder der anderen Art je nach der Verschiedenheit der Empfindungen, von denen sie ausgehn. Ein Ärger und eine Freude werden nicht zu einer ärgerlichen Freude oder einem freudigen Ärger, wohl aber kann das eine Gefühl noch bleiben, wenn das andere schon geschwunden ist. — Aber, werden wir uns fragen, giebt es denn ein Gefühl von ganz farbloser Art? Giebt es gar etwa innere Zustände ohne alles Fühlen? — Wir nennen das Gefühl, welches bleibt, wenn die Erregungen geschwunden sind, Daseinsgefühle. Unsere Erläuterung des Namens wollen wir einer Bemerkung des Aristoteles anschliefsen, in welcher das Daseinsgefühl geschildert wird, aus welcher auch deutlich wird, dafs dieses Gefühl mit dem Selbstbewufstsein zusammengeht.

Aristoteles [1]) führt aus, das Leben an sich sei von Natur ein Gut, und, sofern es als solches von uns gefühlt werde, angenehm; zu leben sei also uns lieb, besonders den Guten, weil das Dasein an sich selbst ihnen auch Genufs sei. (*Τὸ δ'αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῇ, τῶν ἡδέων καθ' αὑτό· φύσει γὰρ ἀγαθὸν ἡ ζωή. τὸ δ'ἀγαθὸν ὑπάρχον ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι, ἡδύ· αἱρετόν δὲ τὸ ζῆν, καὶ μάλιστα τοῖς ἀγαθοῖς, ὅτι τὸ εἶναι ἀγαθόν ἐστιν αὐτοῖς καὶ ἡδύ· συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὑτὸ ἀγαθοῦ, ἥδονται.*) Bei jeder Thätigkeit, sagt Aristoteles, welche wir ausüben, empfinden wir in uns, dafs sie von uns ausgeht, so auch, wenn wir empfinden, dafs wir empfinden, und denken, dafs wir denken; dies Empfinden und Denken ist aber unser eigentliches Sein, d. h. unser Sein als selbstthätiges Wirken. (*Ὁ βαδίζων, ὅτι βαδίζει (αἰσθάνεται), καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον, ὅτι ἐνεργοῦμεν· αἰσθανοίμεθα δ'ἄν, ὅτι αἰσθανόμεθα· καὶ νοοῖμεν, ὅτι νοοῦμεν· τὸ δ'ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν· τὸ γὰρ εἶναι ἦν τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν.*) [2])

Also: Unser Dasein ist ein naturgegebenes Gut (nicht Lust, *ἡδονή*) und so fühlen wir es, sobald wir uns thätig verhalten, hören, sehen, gehen u. s. w.; namentlich aber dann, wann wir unserer geistigen Thätigkeit uns bewufst werden, denn unser wesentliches Sein besteht eben in dem, was geistig von uns erarbeitet wird. Fühlen wir so das Dasein mit innerer Befriedigung, so ist dies nicht dasselbe Gefühl, welches als Lust aus sinnlichen Vorgängen entspringt, sondern es ist ein universal gegebenes Wertgefühl, dem das Bewufstsein der eigenen

[1]) Eth. Nic. IX, 9.

[2]) Ich kann mir nicht versagen, in Bezug auf das Daseinsgefühl, Ichheitsgefühl, auch eine Stelle aus J. J. Rousseau (Rêveries du Promeneur Solitaire. Vme Promenade S. 149 ff.) hier anzuführen. Er sagt: «S'il est un état où l'ame trouve une assiette assez solide pour s'y reposer toute entiere et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé, ni d'enjamber sur l'avenir»; — «sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de desir ni de crainte que celui seul de notre existence et que ce sentiment seul puisse la remplir toute entiere; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeller heureux». — «De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence; tant que cet état dure, on se suffit à soi-même, comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffiroit seul pour rendre cette existence chere et douce, à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur.»

Bildekraft, des umbildenden Ich, zu Grunde liegt. Wie dies Daseinsgefühl auf ästhetischem Gebiete sich wirksam erweist, wird später zur Betrachtung kommen.

In der That machen wir die Erfahrung, dafs, wenn die erregenden Lust- und Unlustgefühle uns verlassen, wenn die neu auftretenden Empfindungen nicht so stark sind, dafs sie den Gesamtorganismus ergreifen und so zu neuen Lust- und Unlustgefühlen uns erregen, wenn also die Seele frei ist von dem Andrang der naturgegebenen Vorgänge, sie dann sich auf sich selbst besinnt, ihres Selbst inne wird an dessen Wirken. Wir merken auf die Empfindungen, d. h. wir stellen vor. Wir werden uns bewufst, dafs wir vorstellen, denken, und so das Gegebene umbilden. Aus der Ruhe des Daseinsgefühls ersteht das Gefühl unseres Seelenwesens, welches als das wissende Ich in uns waltet und sein Wirken will. Das naturgegebene Daseinsgefühl wird damit zu einem ethischen Gefühl, dessen Zügel, das Gewissen, unser Ich übernimmt, dem die Macht gegeben ist, jenes naturgegebene Aufhören der Lust- und Unlustgefühle auch dann durch den Willen herbeizuführen, wenn die Natur noch in uns auf- und niederwogt.

Lust und Unlust aber erscheinen so als Arten des Daseinsgefühls; es sind die Gefühle, durch welche die Erregungen des jedesmaligen Daseinsgefühls als solche zum Ausdruck kommen, welche uns Kunde geben von dem Zustande des Gesamtorganismus in seiner Beziehung zum Ich; das Daseinsgefühl an sich, ohne diese Erregungen, ist universalgegebenes Lustgefühl, d. h. es wird, indem wir uns seiner bewufst werden, zu einem Wertgefühl.

Die Wertgefühle aber können wir im Gegensatz zu den naturgegebenen Daseinsgefühlen unter dem Namen (universal-gegebener) Ichheitsgefühle zusammenfassen. Die Ichheitsgefühle erzeugen sich aus den Akten unseres selbstbestimmten Wirkens, denn diese werden, als Vorgänge, empfunden, und sie werden zu Wert- und Unwert-Gefühlen, weil sie vom wissenden Ich, dem Einheitspunkt des Bewufstseins, auf dies Ich bezogen werden; während die Lust- und Unlustgefühle aus dem gegebenen Dasein hervorgehen und auf das Dasein wirken. Die Ichheitsgefühle sind hiernach nichts anderes, als dies, was man die Regungen des Gewissens zu nennen pflegt, welches im Gefühl unser Wirken billigt oder mifsbilligt, anklagt

und entschuldigt, bereut oder rechtfertigt. Diese Beurteilungen können als bestimmte Urteile auftreten, denn wir wissen auch, wie wir wirken, und glauben zu wissen, wie wir wirken sollen; es liegen ihnen aber freudige oder schmerzende Ichheitsgefühle eines Wertes oder Unwertes zu Grunde, welche die vorhandene oder mangelnde Übereinstimmung unseres Wirkens mit der Einheit unseres Bewufstseins uns fühlen lassen.

Es drängt sich dann aber weiter der Gedanke auf, dafs, wenn unsere Betrachtungen bisher an den Daseinsgefühlen der Erregungen und der inneren Ruhe die Lebenserhaltung getrennt von den Ichheitsgefühlen des Wertes und Unwertes, also den Gefühlen der Lebensführung, behandelten, das Erkennen hiermit nicht abschliefsen kann, wenn es den Menschen als universalgegeben begreifen will. Das menschliche Individuum ist als Einheit gegeben, ist nicht zusammengesetzt aus zwei Einheiten, es ist Ichheitswesen von Anfang seines Daseins, und wir sahen auch, dafs in der Wirklichkeit die Daseinsgefühle mit den Ichheitsgefühlen sich verflechten, sobald der Mensch zum Bewufstsein gekommen ist. — Die Lust- und Unlustgefühle setzen uns in ähnlicher Weise von der geförderten oder gehemmten Einheit des leiblichen Organismus in Kenntnis, wie die Ichheitsgefühle von der Einheit des Bewufstseins. Die ersteren werden durch ihre Beziehung auf das Ich, die letzteren durch ihre Rückbeziehung auf das Ich zu Kritiken über das Verhalten unserer leiblichen und seelischen Zustände zu der Einheit des Individuums, und das ἡγεμονικὸν der Seele wird mit seiner Bewufstseinsentwickelung ebenso zum Leiter unseres leiblichen Verhaltens wie des seelischen. Die Daseinsgefühle der Lust und Unlust werden uns damit zu einem leiblichen Gewissen, welches dem Geiste dient: ut sit mens sana in corpore sano, und das Leben an sich selbst wird uns zum Wert, weil wir es umbilden zur Bedingung einer altera natura, deren Wirken durch uns wertvoll wird. —

Fassen wir den Inhalt des Kapitels zusammen. — Damit Selbstbestimmung möglich sei, ist Freiheit notwendig. Diese Freiheit reicht beim Menschen so weit, dafs er für seine Befreiung thätig zu sein imstande ist und sich darauf hingewiesen findet. Er erreicht dieses Ziel nicht, aber zum Streben nach dem Ziele besitzt er die Macht und den Antrieb. — Dafs ferner die wahre Einheit des Bewufstseins uns innewohne, nach welcher

die Selbstbestimmung sich zu richten habe, wird uns nur durch das Gefühl der Gewifsheit verbürgt, aber die Gewifsheit der Gewifsheit reicht nur soweit, dafs sie unser Streben aufrecht erhält und kräftigt. — Das Begehren nach Lust und das Streben nach den höchsten Werten bleibt ebenso Streben, und dies Streben an sich selbst vereinigt schon in sich mit der Lust die Unlust, mit den Werten die Unwerte. — Wie aber das Streben im Ich wurzelt, ist gezeigt worden. —

IV. Das Ich und die Religion.

In der vorangehenden Betrachtung der höchsten Werte hat die Religion keinen Platz gefunden. Soll dies bedeuten, dafs sie uns als ein höchster Wert nicht gilt? Etwa darum nicht gilt, weil wir meinen, dafs Wissenschaft, sittliches Handeln und Kunst alles Wesentliche der Religion schon in sich enthalten, das übrige aber, das Mythologische, an sich wertlos, von selbst untergehen werde, je mehr jene Werte die Lebensführung der Menschen beherrschen? Wir meinen dies nicht. Weder einer jener höchsten Werte, noch sie alle zusammen sind imstande, dem Menschengeschlecht die Religion zu ersetzen, und ebensowenig kann eine Religion sich jemals gestalten ohne ein Mythologisches. Wenn dies aber unsere Überzeugung ist, und wir dennoch die Religion den höchsten Werten nicht einordneten, so geschah dies, weil der Name «Wert» in ganz anderem, wir können sagen, in einem entgegengesetzten Sinne, auf sie angewendet würde, wenn wir sie dort unterzubringen suchten; weil sie also in diese Reihe nicht gehört. Wollen wir ihr damit vielleicht einen ganz besonderen, einen übernatürlichen Ursprung zuschreiben? Aber wir haben schon eingestanden, dafs wir von einem Übernatürlichen nichts wissen. Allerdings entspringt die Religion nicht derjenigen Natur, welche wir unter diesem Namen als Welt der Erscheinungen dem Wesen des Menschen gegenüberstehend annahmen, sondern der als Universum aufgefafsten, d. h. also derjenigen, welche als den Menschengeist in sich schliefsend gedacht wird. Und hierin eben, dafs das Sein und Leben des Universums vorgestellt und gefühlt wird als den Menschengeist in sich enthaltend und offenbarend, erblicken wir das Wesen aller Religionen. In der Religion erfassen wir den Geist als das Verursachende, Herrschende im Dasein, wie er in uns wirkt. Ob aufser diesem

Geiste, der uns fafsbar ist, noch ein anderer Geist in der Natur waltet, der uns nicht fafsbar ist, das wissen wir nicht. Ob die Naturgesetze, welche wir aufstellen und als den Verlauf des Naturgeschehens bestimmend erkennen, von einem Wollen verursacht werden, welches dem unseren gleicht, das wissen wir nicht. —

Wir müssen jedoch, ehe wir weiter gehen, einige Punkte, welche erwähnt wurden, näher erörtern.

Zunächst wäre genauer anzugeben, warum wir die Religion, welche doch, mögen wir unser Gefühl befragen oder die Geschichte der Menschheit, unzweifelhaft ein höchster Wert für uns ist, von den anderen Werten getrennt zur Betrachtung bringen. Der Grund ergiebt sich, wenn wir uns erinnern, wie sich die Werte uns dadurch von den naturgegebenen Lustgefühlen abhoben, dafs wir sie als durch die uns eigene Bildekraft hervorgebracht erkannten, dafs wir uns aber nicht bewufst sind, es werde das religiöse Gefühl durch ein bewufstes Streben und Bilden in uns hervorgerufen. Kann es hiernach scheinen, als sei dies Gefühl ein Lustgefühl, welches naturgemäfs ohne unser Wollen sich einstelle, so werden wir doch nicht übersehen, dafs die Einheit unseres Organismus durch dasselbe weder als gehemmt noch als gefördert angezeigt wird, dafs sie seiner nicht bedarf. Welchem Bedürfnis unseres Wesens es aber entgegenkommt, wird später gezeigt werden. —

Wir hatten weiter gesagt, dafs keine Religion sich gestalte ohne Mythus. — Das religiöse Gefühl entwickelte sich ursprünglich aus Empfindungen von Dingen und Vorgängen, auf die wir merken und die wir demzufolge auch vorstellen. Es regte dies Gefühl kein Begehren oder Wollen an, welches den Menschen zum Handeln oder Erkennen geführt hätte; die Vorstellungen, auf welche es sich richtete, hielten, wie die ästhetischen, die Seele zur Betrachtung an sich gebannt. Während jedoch bei dem ästhetischen Gefühl dies Fesselnde sich auf ein Gefallen gründet, durch welches uns die Übereinstimmung des universalen Bildens der Natur in uns mit der Natur aufser uns bezeugt wird, so dafs für ein weiteres Begehren oder Wollen kein Bedürfnis vorhanden ist, zeigt sich bei dem religiösen Gefühl, dafs jedes Begehren oder Wollen unterbleiben mufs, weil die Vorstellung des Gewollten von ihm nicht gewufst und erkannt werden kann, so dafs nur diese

Spannung des Gefühls hervorgebracht wird. Denn das ästhetisch angeregte Individuum wird durch die Vorstellungen insofern gefesselt, als sie erscheinen und wie sie erscheinen, d. h. durch deren Form; das religiöse Gefühl wird aber nicht von der Form erweckt, sondern von dem Inhalt, den es mit der Vorstellung des Erscheinenden verknüpft und der eben nur gefühlt wird, weil er unbestimmt, unbegrenzt bleibt, vom Bewufstsein nicht umfafst werden kann. Zwar erfährt auch das ästhetische Gefühl in den Fällen eine Spannung, welche in uns als Erscheinungen eines Erhabenen wirken, und man könnte meinen, es sei dies Erhabene der Kunst auch das Erhabene des religiösen Gefühls, wie es ja vielfach zum Begleiter desselben gemacht wird, und so sei z. B. die Zeusgestalt in der hellenischen Kunst, es seien die Tongebilde der christlichen Kirchenmusik schlechthin der Ausdruck des religiösen Gefühls. Aber es ist nicht so, und man kann, wenn man die Bedeutung des Namens erweitern will, auch jene Zeusbildungen und den Kirchengesang nur als Mythenbildungen bezeichnen, nicht aber als einen Ausdruck des religiösen Gefühls, welcher dasselbe erschöpfe. Mit welcher Wirkung auch immer die Kunst sich in den Dienst des religiösen Gefühls stellen mag, so hat sie es doch nur zu thun mit der äufseren Versinnlichung der Vorstellungen, von welchen dies Gefühl ausgeht; sie will gefallen, auch wenn sie religiöse Stoffe darstellt. Die Kunst mag so namentlich bei höher Gebildeten Anlafs werden, dafs sich eine religiöse Stimmung erzeugt, weil auch sie von der gemeinen Wirklichkeit sich fernhält und das Erscheinende in einer Verklärung darstellt; aber an sich ist mit dem religiösen Gefühl keineswegs ästhetischer Genufs verbunden, sein Hinzutreten kann den Frommen sogar stören und verletzen. Nicht blofs den Fetischen fehlt zumeist jede ästhetische Erhabenheit, sondern auch die Verehrung christlicher Heiligenbilder zeigt sich als völlig unabhängig von deren ästhetischem Werte; und nicht blofs die tobende Musik und die wilden Tänze der Korybanten hatten mit der Kunst nichts zu thun, sondern auch der christliche Kirchengesang ungeschulter Gemeinden kümmert sich wenig um die Anforderungen des Kunstgesanges. Das religiöse Gefühl der Quäker verwies sogar Musik und Gesang aus den andächtigen Versammlungen, die Bilderdiener wurden von den Bilderstürmern im byzantinischen Reiche zeitweise verfolgt, arge Bilderstürmerei gab es auch in den Niederlanden und anderwärts;

das Judentum wie der Islam verabscheuen jede bildliche Darstellung des Göttlichen u. d. m. —

Es ist wichtig, dies zu beachten, dafs das religiöse Gefühl sich nicht auf Vorstellungen gründet, welche von uns umgebildet sind, sondern auf solche, welche unabhängig von uns sich aus dem blofsen Wirken der erscheinenden Welt auf die Seele erzeugen. Religion wird durch uns hervorgebracht, aber nicht von uns; wir werden uns ihrer bewufst als eines Gefühls, welches wir dadurch erleiden, dafs die Welt unseres Bewufstseins übermächtig unser Ichbewufstsein in sich einschliefst. Nach der Einrichtung unseres Wesens sucht sich aber die Seele von dem Druck, welchen die Welt uns empfinden läfst, dadurch zu befreien, dafs sie das Vorgestellte zu dem ihrigen macht, ihm ihren Stempel aufdrückt und es als das ihrige in artikulierten Lauten darstellt und ausspricht. Das religiöse Gefühl wird dadurch, dafs sich die Vorstellungen, aus denen es erwuchs, in den von uns gebildeten Lautsymbolen der Sprache ausprägen, zu einem klar umgrenzten und bleibenden Besitz unseres Bewufstseins und damit zugleich zu einer beständigen Aufgabe für unser Erkennen, dieses Wissen mit dem sonstigen Inhalt des Bewufstseins in Übereinstimmung zu halten. Die ersten Versuche, die so in die Sprache aufgenommenen Vorstellungen zu deuten, ihren Sinn nach den Bedeutungen der sie vertretenden Wörter zu erkennen, unternimmt der Mythus, der das religiöse Fühlen an sich nicht betrifft, es aber voraussetzt, nährt, verlebendigt und mit dem Inhalt der fortschreitenden Bewufstseinsentwickelung vermittelt. —

Zu einem wissenschaftlichen auf Beobachtung oder begriffliche Ableitung sich stützenden Erkennen kommt der Mythus bei seinen Erzählungen und Erklärungen nicht, denn er bleibt an die Vorstellungen gebunden, von denen das religiöse Gefühl ausgeht, die ihm also als ein Gegebenes, Thatsächliches gelten und für sein Bilden der Mythen mafsgebend sind. Mag die Bedeutung der sprachlichen Lautbilder, um deren Erklärung es sich ihm handelt, vom sinnlich Anschaubaren sich vertiefen zu Gedanken ethischen Inhalts, so halten ihn doch eben diese Bilder fest und gelten ihm als unverletzlich. Würde er sie aufgeben, so wäre damit auch diejenige Religionsform aufgegeben, welcher sie angehören. An den Namen des glänzenden Himmels und Himmelsgottes (Skt. dyaus, devas, Lat. Diovis, deus, Gr. *Ζεύς* (St. *Διϝ*),

Lith. devas, Ahd. Zio), an die Benennngen der Sonne, der Morgenröte, des Mondes, der Erde u. s. w. knüpften sich unzählige Mythen und schwanden allmählich vor dem nüchternen Wissen dahin, ungeschwächt aber blieb das Sehnen der Menschenseele, in frommer Hingebung sich eins zu fühlen mit dem Geist des Universums. Wenn dann die christliche Religion ihren Begründer als «Sohn Gottes» vorstellte (Joh. 5, 23 *ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα*), der als Mittler zugleich wahrer Mensch gewesen ist (Ep. ad Tim. II, 5 *Εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*) und durch seinen Tod unsere Trennung von Gott aufhebt (Ep. II ad Cor. V, 18 *Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ*), so sagt sie, dafs unser Gott, sofern er der unsere werden solle, Menschengestalt annehmen und Menschenschicksal dulden mufs (Athanas. de incarnat. Verbi Dei 54: *Αὐτὸς (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*), und sie sagt es in einem Mythus. Es ist ja auch Mythus zu nennen, wenn dieser nicht dem religiösen Gefühle einer Gemeinschaft von Menschen zu dienen sucht, sondern wenn ein einzelnes religiös fühlendes Individuum die diesem Gefühl entsprechenden Vorstellungen eingehender auszugestalten sucht, als er es nach seinem Wissen von ihnen vermag. Plato beschreibt so in Weise eines Mythus die Bildung der Weltseele (Tim. 34 fg.) und wie sie erkenne (id. 37 A fg.); die Gestirne sind ihm Lebewesen und gewordene Götter (id. 40 D.), und sie bilden alles dies, was sterblich ist an den Menschen (id. 41 A.). —

Die Mythen halten sich verhältnismäfsig lange Zeiten bei den Religionsgenossen in Ansehen, weil das religiöse Gefühl, welches sich mit ihnen im Bewufstsein verflicht, sich uns als sicher und beseligend bezeugt; Zweifel und Unglaube wurden in den religiösen Gemeinschaften (nicht blofs äufserlich) niedergehalten durch die Ehrfurcht vor der Überlieferung, und erst später unterschieden die Denkenden zwischen mythischen Vorstellungen und religiöser Gesinnung.

Welcher Art die Empfindungen sind, durch deren Vorstellung ursprünglich das religiöse Gefühl erweckt wird, läfst sich nicht bestimmt angeben. Das Wesen des Menschen ist so beschaffen, dafs jede Berührung mit der von ihm unabhängigen Natur, durch welche er in seinem Empfinden bestimmt wird, eine

Richtung nehmen kann, welche in einem religiösen Gefühl ihren Abschlufs findet, denn das Bedürfnis, religiös zu fühlen, wohnt uns inne, und zwar wird es besonders rege in jenen Momenten des Daseinsgefühls der Ruhe, von denen wir oben gesprochen haben. Die Frage, worauf jenes religiöse Bedürfnis sich gründet, hatten wir, ohne dabei von der Religion zu sprechen, in ihrer einfachsten Gestalt uns schon vorgelegt und sie beantwortet. Ichbewufstsein ist zugleich Weltbewufstsein. Eins besteht nicht ohne das andere. Wir erfahren uns in diesem Verhältnis bald als thätig, als die Einheit beider hervorbringend, bald als sie erleidend, aber immer bleibt das Bedürfnis, dafs wir sie fühlen. Das bewufste Ich weifs sich in seinem Bilden und Wirken, im Erkennen, Wollen, in der Kunst, als die Kraft, welche unsere Trennung, unsere Besonderung vom Universum bruchstückweise für das Bewufstsein aufhebt, die Welt in uns, uns in die Welt einbildet. Die Welt ist uns dann Objekt unserer Thätigkeit. Aber dies Objekt tritt uns auch als ein von uns Unabhängiges, uns durch beständig wechselnde Akte des Empfindens ohne unseren Willen, gegen unsere Kraft uns Bedingendes entgegen, und unser Wissen sagt uns, dafs unser eigenes Dasein nicht in uns, sondern in dem Weltgrunde wurzelt mit Leib und Seele. Wenn also das Ich bei seinem eigenen Bilden sich freilich als Ursache fühlt, kann doch jedes Bruchstück der Welt, jeder Moment seines Daseins ihm Anlafs werden, zu fühlen, dafs es selbst in seinem Verhältnis zum Universum gegeben ist als eine ebenso leicht entstehende wie vergehende Wirkung. Dann ist es dieses Abhängigkeitsgefühl, durch welches das Einheitsbedürfnis des Bewufstseins befriedigt wird, denn dieses Gefühls werden wir uns bewufst, weil es als solches auf unser Ich bezogen ist. Die Frage aber: woher dies Einheitsbedürfnis des Bewufstseins? kann nicht weiter beantwortet werden. Ein seines Ich bewufstes Lebewesen scheint ohne ein einheitliches Bewufstsein nicht gedacht werden zu können; eine Ichseele, in ein solches Verhältnis zum Universum gestellt, wie das des Menschen, kann ihr Ich eben nicht anders erhalten.

Im religiösen Fühlen erleben wir also die Einheit von Ich und Welt unmittelbar wie ein Geschenk, erfahren wir sie als Thatsache, man kann sagen: offenbart sie sich uns. Wir hatten vorher die Einheitsform des Ich als unser Streben und Wirken beherrschend erkannt und zwar in einer naturgegebenen Ent-

wickelung. Hierbei blieb unerklärt, wie im Laufe dieser natürlichen Entwickelung ein Streben des Menschen, welches nach unserer Schätzung alle Natur an innerem Werte überragt und welches nach unserer Erfahrung der Natur in uns vielfach widerspricht, sich erzeugen könne. Wirkte hier die Ichform als blofser Naturmechanismus? Und doch gegen ihn? — Unser Erkennen ergänzt sich in dieser Beziehung, sobald wir uns des religiösen Gefühls bewufst werden, denn wir finden in diesem das Wirken eines unser Ich umschliefsenden Geistigen, einer Ichheit, welche im Universum die Ichform darstellt, so dafs dann unser Ich einem Weltzweck dient, indem es, gleichsam beauftragt von jener Ichheit, unser eigenes Bilden besorgt. Wir verstehen dann auch jene Regungen der Seele, welche wir als unser wissenschaftliches, ethisches, ästhetisches Gewissen bezeichneten, tiefer zu deuten und einzusehen, wie sie Besseres sein können und Besseres herbeiführen, als das Naturgegebene für sich ist und für sich zu leisten vermag. —

Man hat das religiöse Gefühl vielfach in anderer Weise zu erklären versucht, z. B. als ein Furchtgefühl. Man glaubte, der Natur der Dinge um so näher zu kommen, je mehr man sich vom Geistigen fernhielt, denn man sah nicht, dafs dieses Geistige nur unser Geist ist, das einzige uns unmittelbar Gewisse, und man dachte an Mythen, nicht an das religiöse Gefühl. Freilich beziehen und deuten allgemein die Menschen ihr religiöses Fühlen sei es auf viele Götter oder auf Eine Gottheit, die getrennt von ihnen ihr besonderes Dasein führen, gleichviel, ob sie dies für sinnlicher Art halten, wie z. B. die philosophischen Schulen der Epikureer und Stoiker, von welchen erstere den Göttern ein quasi corpus, quasi sanguinem, letztere eine feurige oder luftige Beschaffenheit zuschrieben, oder für geistig, wie z. B. die Christen. (Joh. IV, 3: *Πνεῦμα ὁ θεός· καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.*) Die Menschen würden eine Gottheit, die nur ihres Geistes wäre, auch nur als menschliche Vorstellung betrachten, als unwirklich: «Wie sollte ein von uns Vorgestelltes Macht haben über Natur und Mensch? Das religiöse Gefühl wäre ja dann nur Selbsttäuschung, der Gottesbegriff ein Hirngespinst!» —

Der nach Erkenntnis Strebende wird zugeben, dafs er eine vom Menschen gesonderte Gottheit, wie sie von den Religionen vorgestellt wird, nicht zu begreifen ver-

mag. Er wird den Wortbegriff «Gott» als einen in einen Namen zusammengefafsten Mythus betrachten, welcher die Thatsache des religiösen Gefühls zu erklären sucht, dessen Inhalt aber bei genauerer Prüfung uns durchaus auf menschliches Vorstellen zurückführt, wie ja auch nicht blofs von diesem Begriff, sondern auch von dem Gefühl, auf welches er sich stützt, nirgend etwas sich finden läfst, als bei den Individuen des Menschengeschlechts. Darum haben wir z. B. als Inhalt der griechischen und römischen Göttervorstellungen nur die, obwohl gesteigert gedachten, Trefflichkeiten und Tugenden der Menschen, und so ist der christliche Gott in seinem Wesen nichts anderes, als sein Sohn Christus, «das Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (Col. I, 15: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*), der wahre Mensch; und der Apostel Paulus sieht wohl ein, dafs mit dem philosophischen Denken solcher Gott sich nicht vertrage (Col. II, 8: *Βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν· ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*). — Der Erkennende wird also den Gläubigen bestreiten, dafs sie eine Wesenheit, welche durchaus nur die des Menschen ist, für eine jenseits unseres Bewufstseins waltende zu halten berechtigt sind, der Gläubige wird dem Erkennenden nicht zugeben, dafs dieser mit Recht von einem «religiösen Gefühl», von «religiösen Vorstellungen« spreche, wenn er dies Gefühl und diese Vorstellungen nicht auf einen lebendigen Gott, auf den Schöpfer der Welt, bezogen denke.

Wie es sich hiermit verhält, zeigt sich, wenn bedacht wird, dafs die Stifter und Mitglieder religiöser Genossenschaften als solche sich nicht die Aufgabe stellen, den Inhalt ihres Glaubens zum Zweck einer Erkenntnis zu prüfen. Sie glaubten die Dinge und Vorgänge der Erscheinungswelt so vorzustellen, wie sie sich ihren Sinnen bieten, ohne zu beachten, dafs dieselben, wenn der Mensch sie aufnimmt, eine Umbildung ins Unsinnliche, Geistige, und damit eine Beseelung erfahren. Es vollzieht sich diese Umwandlung zwar im Menschen, aber nur durch ihn, ohne sein Zuthun, und so konnte sie unbeachtet, unbewufst bleiben. Der Gläubige glaubt deshalb, wenn er von seinen Vorstellungen spricht und sie mit Worten bezeichnet, von den Dingen selbst zu sprechen. Diese «Worte» aber sind schon von den Menschen gebildet; es sind nicht mehr die naturgegebenen Empfindungs-

laute, sondern Gliederungen dieser Laute, Kunstbildungen durch welche das geistige Sehen des Unsinnlichen, das heifst, dessen Wissen (οἶδα video) erst ermöglicht wurde, so dafs es mit ihm zu dem Akte eines Erkennens verschmolz. Dies Wissen war nicht Religion, sondern ein Wissen um den Gegenstand der Religion, es mufste aber nach der Beschaffenheit des menschlichen Wesens als Folge des frommen Fühlens eintreten, weil nur dadurch der Mensch in den freien Besitz desselben gelangen konnte, dafs er sich seiner bewufst wurde. Eine Religion rein geistiger, allgemein begrifflicher Art konnte sich deshalb niemals bilden, die Lautsymbole der einzelnen, bestimmten Sprachniedersetzungen waren für die Gestaltung derselben bestimmend, d. h. es verband sich das Mythische stets mit dem Religiösen. Darum also glaubt der Gläubige als solcher an Götter, die aufser ihm irgendwie da sind und herrschen, weil er nicht erkennt, dafs alles Wissen um Religion nur in seinem Bewufstsein wurzelt. Gerade so hält der nicht Erkennende die Erscheinungswelt für die wirkliche, sieht nicht, dafs er an ihr nur eine Welt des Bewufstseins und der Sprache sich einbildet und erfährt. In seinen Vorstellungen erscheint immer der Mensch in der Form sinnlich gegebener Dinge und Vorgänge; er beseelt die Gegenstände, welche er vorstellt und damit zu seelischen Gegenständen umbildet, und sein Wissen giebt ihnen einen nur für den Menschen wifsbaren Inhalt. Wenn er sich seines religiösen Gefühls bewufst wird, indem er es an dem Lautsymbol vorstellt, mit welchem er dessen Gegenstand bezeichnet, so weifs er, dafs dies Nicht-Ich in einem Bruchstück übermächtig auf ihn wirkt, und er stellt also das natürliche Geschehen, durch welches der Gegenstand uns erscheint, als ein von demselben Verursachtes, Bewirktes, endlich als ein Gewolltes vor, weil die bewufste Thätigkeit des Menschen in dieser Weise sich vollzieht, und wie er es vorstellt, so drückt er es auch aus in der Formierung seiner Lautsymbole. «Die Sonne leuchtet», d. h. die Sonne verursacht die Wirkung des Leuchtens, und im Mythus will sie oder weigert sie sich zu leuchten: Nam pater (Phaëthontis) obductos luctu miserabilis aegro condiderat vultus: et, si modo credimus, unum isse diem sine sole ferunt. (Ov. Met. II, 329 sq.) «Der Wind weht», d. h. das Wehen selbst wird als der Gegenstand vorgestellt, welcher verursachend seine Thätigkeit bewirkt, und im Mythus hat Aiolos die Verfügung

über jedes Wirken des Wehens der Winde: *ἠμὲν παυέμεναι ἠδ' ὀρνύμεν ὅν κ' ἐθέλῃσιν.* (Od. 10, 22.) —

Auch die Eigenschaften, durch welche die Art, wie die Menschen wirken, bei diesen sich bestimmt, werden in den Religionen den beseelten Vorstellungsbildern, den Göttern, eingebildet, und woher sollten die Menschen auch Bestimmungen über die Art, das Wesen, die Beschaffenheit eines geistigen Wirkens entnehmen, als aus dem Inhalt des menschlichen Bewufstseins? Unser naturgegebenes Bilden von Vorstellungen, wenn wir ein sinnlich Gegebenes, also unabhängig von uns Bestehendes, zum Inhalt unseres Bewufstseins machen wollen, kann nur so damit zustande kommen, dafs es den Stoff sich als eine Ichheit formiert und ihn so auch durch die Sprache darstellt. Wir lächeln wohl, wenn wir sehen, dafs die Kinder solche Umbildungen mit der Wirklichkeit verwechseln, z. B. den wirklichen Stein schlagen, weil der vorgestellte sie gestofsen hat, der ihnen nicht nur als Ursache gilt, sondern als mit Bewufstsein verursachend, d. h. als wollend; aber nicht blofs der Mythus vergifst bei seinen Bildungen, dafs deren Geist nur der Geist unseres Bewufstseins ist, sondern die ganze Sprachentwickelung und damit die Entwickelung unseres Erkennens beruht darauf, dafs wir an den Lautbildern, welche das als sinnlich Vorgestellte bezeichneten, schon auch deren Beseelung vollzogen hatten. Als die Wörter *ἄνεμος*, animus, spiritus, *ψυχή*, *πνεῦμα* gebildet wurden, umfafsten sie an sich auch schon die geistige Bedeutung, obwohl deren Bestimmtheit erst später — bei *ἄνεμος* gar nicht, bei animus sogleich — hervortrat; Wörter, wie schliefsen, begreifen, behalten, vorstellen, auffassen u. s. w. zeigen in ihrer Verwendung sich ebensowohl von sinnlicher wie von geistiger Art.

Aus diesem Beseelen des Nicht-Ich entstanden die Religionsformen, deren Inhalt im menschlichen Bewufstsein zu suchen ist, nicht aber entstand aus ihm das religiöse Gefühl. Das religiöse Gefühl veranlafst dadurch, dafs wir uns seiner bewufst werden, zur Bildung der Mythen; an sich, als Gefühl, bildet es überhaupt nichts; es ist gegeben; wir erleiden es. Wer es, weil es nur Gefühl sei, als einen lediglich subjektiven Vorgang in den menschlichen Individuen auffafst, übersieht, dafs es nur durch die Einwirkung der von uns unabhängigen Welt zu stande kommt, dafs es ein Zusammenwirken von Mensch und Natur voraussetzt, welches ohne unseren Willen sich einstellt. Es

ist auch nicht von derselben Art wie andere Gefühle, welche zeitweilig unsere Schwäche in bestimmten Beziehungen erzeugt, die als Furcht, Scheu, Sorge niederdrückend und lähmend auf uns wirken. Allerdings kann auch das religiöse Gefühl unserer Abhängigkeit uns wie eine Bedrohung beängstigend ergreifen, aber es tritt auch auf als ein Gefühl der Beruhigung, der Hoffnung, der Hingebung, des Vertrauens. Es ändert seine Wirkung je nach den Zuständen unserer Seele, inmitten welcher es von uns gefühlt wird, drückt nieder, demütigt, aber stärkt auch, richtet auf, tröstet. Wie es auch in den einzelnen Religionen vorgestellt und gedeutet werden mag, so haben wir immer an ihm das Gefühl eines Höheren, welches uns in unserem innersten Wesen erfafst, so dafs nicht blofs unser Dasein, sondern das sonst nur uns zugängliche Selbst, unser Ich, von ihm umschlossen wird. Es wird gefühlt als eine Einigung dieses Höheren mit unserem Ich, so dafs das Verursachende eines solchen Fühlens selbst nur als Ichheit uns bewufst werden kann und verständlich wird.

Unsere Werte bringen wir durch Selbstbestimmung hervor, durch die uns eigene Bildekraft; im religiösen Gefühl erhalten wir selbst für uns den höchsten Wert als solche, welche mit dem Höheren geeinigt sind. Durch das Gefühl dieser Wertsteigerung erfährt unser ethisches Wirken zwar keine unmittelbare Förderung, noch weniger kann es durch dasselbe vertreten oder ersetzt werden; aber eine Kräftigung unseres Strebens tritt ein, wenn wir dies zugleich auf das Höhere im Ich beziehen, ja unser Leben selbst erscheint gleichsam geweiht, wie entnommen dem blofsen Naturdasein. Darum verbindet sich mit dem religiösen Gefühl gewöhnlich auch die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Menschenseelen, für welche das Streben nach den Werten, welches den anderen Lebewesen nicht eigen ist, zu bürgen scheint, denn nicht durch unser Dasein werden wir wertvoll, sondern im Ich unseres Daseins liegt der Grund des Strebens, das Streben selbst aber weist über das Erdenleben hinaus. Sehen wir ab von mythologischen Vorstellungen, wie sie auch den Unsterblichkeitsglauben begleiten, so scheint allerdings das naturgegebene Gefühl unseres Zusammenhangs mit der universalen Ichheit der Meinung zu widersprechen, dafs unser Ich in ein Nichts übergehe.

Der Erkennende spricht also freilich nicht von religiösen

Vorstellungen in demselben Sinne, wie vom religiösen Gefühl, denn jene werden von uns gebildet, dieses wird uns durch uns gegeben. Dafs wir uns in dieser Auffassung des religiösen Gefühls nicht irren, wird auch dadurch erwiesen, dafs sich bei allen Völkern Religion entwickelt, obzwar in verschiedenen Formen je nach der Vorstellungs- und Sprechweise. Cicero (Tusc. I, 13) sagt darum richtig: firmissimum hoc adferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cujus mentem non inbuerit deorum opinio — omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. Bewiesen wird durch diese Übereinstimmung der vielen Iche nicht, dafs eine Gottheit aufser uns da ist, aber dies, dafs wir nach der naturgegebenen Organisation der Individuen unserer Gattung Religion in uns erzeugen müssen, nicht: deos esse, aber «cur deos esse credamus». Die religiösen Vorstellungen bilden sich infolge unseres Gattungslebens aus, welches den Menschengeist nach allen Richtungen bedingt, entwickelt, erzieht, und die sprachliche Mitteilung der Bewufstseinsinhalte aller Individuen fordert, und wenn wir sie auch als Erkennende «religiös» nennen, so deuten wir damit nur auf die ursprüngliche Quelle, aus der sie ihren Inhalt schöpfen. Das religiöse Gefühl aber bleibt für den Erkennenden wie für den schlechthin Frommen als dieselbe Thatsache bestehen, und daran ändert auch die Einsicht nichts, wie alle religiösen Vorstellungen darüber nicht hinauskommen, jenes im Gefühl auf uns Wirkende, unserem Bewufstseinsinhalt gemäfs, also als Menschengeist darzustellen. Wie sollten auch wir Menschen über uns selbst hinausgreifen können, wenn wir vorstellen wollen? Da der Menschengeist sein Weltbewufstsein nur in Bruchstücken gewinnt, ihm die Einheit des Universums in der Anschauung nicht gegeben ist, wenn sie ihm auch an dessen Wortbegriff als Forderung gesichert zu sein scheint, so mufs ihm auch ein dem Universum als Einheit zugeschriebenes geistiges Wesen, auf welches wir das religiöse Gefühl als auf dessen Ursache zurückführen, unvorstellbar bleiben. Die Kritik der religiösen Vorstellungen vollzieht sich auch thatsächlich nicht blofs in der Geschichte der verschiedenen Religionsformen, sondern schon innerhalb ihrer eigenen Geltungskreise, denn sie gestalten sich auch bei den Religionsgenossen je nach den Individualitäten verschieden. Wenn aber der Erkennende diese Vorstellungen überhaupt von

sich abwehrt, so mag ihn ein Gefühl leiten, wie Schiller es ausspricht: «Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion.»

Man wird freilich gegen unsere Auffassung der Religion den Einwand erheben können, dafs sie auf halbem Wege stehen bleibe, weil unsere Kritik sich auf die mythischen Vorstellungen, welche ihr notwendig anhaften, beschränke, das religiöse Gefühl aber als ein thatsächlich Gegebenes unberührt lasse. Man wird behaupten, dafs die Menschennatur, wie sie in der Wirklichkeit sich zeige, eine andere Art der Betrachtung fordere, aus welcher sich dann ergebe, dafs man nicht in einem religiösen Gefühl die Veranlassung zu den religiösen Vorstellungen zu suchen habe, sondern dafs umgekehrt aus dem Bilden von phantastischen Vorstellungen jenes in sich unklare und unbestimmte religiöse Gefühl hervorgegangen sei. Die Religionen würden verschwinden, sobald man aufhöre, sich religiöse Vorstellungen einzubilden, und mit diesen würde auch das sogenannte religiöse Gefühl als solches sich verlieren. Es sei richtig, dafs die Religionen an menschenwürdigem Inhalt nichts besäfsen, als was der Menschengeist in sie hineingelegt, aber wenn man dies erkenne und auch einsehe, dafs die Vorstellungen, welche Gottheiten bedeuteten, nur den Bewufstseinsinhalt der Religionsstifter in sich enthielten, so dürfe man vor dem angeblichen religiösen Gefühl nicht Halt machen, müsse vielmehr die Religion als eine von den Gebildeten bereits überschrittene Stufe der menschlichen Entwickelung betrachten. Unsere Auffassung sei nicht geeignet, das Übernatürliche vom Erkennen fernzuhalten, da nach ihr das religiöse Gefühl selbst doch als übernatürlich erscheine, und es sei die Sache vielmehr so zu denken:

Mit den Vorgängen in der Natur, welche auch das Schicksal der Menschen beeinflufsten, erzeugte sich bei diesen von Anfang an allgemein das Bedürfnis eines Schutzes, also einer Einwirkung auf diese Vorgänge. Ehe man dahin gelangte, die Kräfte der Natur selbst im Dienste der Menschen zu verwenden, lag es nahe, diese Kräfte, weil die Gesetze, nach denen sie wirkten, unbekannt waren, als solche vorzustellen, welche die Natur nach Willkür beherrschten, als übernatürliche also. Im Anschlufs an diese Weise des Vorstellens wurden Mythen erdichtet, hielt man Opferhandlungen für geboten, erzeugte sich ein solchen Vorstellungen und Handlungen entsprechendes religiöses Gefühl, verdichtete sich

endlich dies alles zu bestimmten Religionsformen, bei denen einzelne Individuen von Begabung, welche sich übernatürlicher Offenbarung gewürdigt glaubten, die Ausbildung und Feststellung übernahmen und zwar mit um so mehr Eifer, als sie dadurch zu Ansehen, Macht, Besitz gelangten. Denkt man sich die Hergänge bei den Gründungen von Religionen im allgemeinen von ähnlicher Art, wie hiermit angedeutet ist, so lassen sich auch die besonderen Erfahrungen, welche die Geschichte der Menschen auf religiösem Gebiete zu verzeichnen findet, naturgemäfs und genügend erklären, und man kommt zu der Überzeugung, dafs allmählich bei fortschreitender Einsicht der Menschen ebenso die religiösen Vorstellungen wie das religiöse Fühlen dahinschwinden werden. Auch ist dies nicht zu bedauern. Das Erkennen, die Sittlichkeit, die Kunst können nur gewinnen, wenn die religiösen Vorurteile bei ihnen aufser acht bleiben. —

Meinungen dieser oder ähnlicher Art über das Wesen und den Wert der Religionen sind ja oft ausgesprochen, verteidigt und bekämpft worden. Wir gehen deshalb auf sie hier nicht weiter ein, als es für die Klarstellung unserer Auffassung erforderlich scheint. Wenn das religiöse Gefühl von uns als thatsächlich gegeben bezeichnet wird, so hat dies nicht den Sinn, als erzeuge es sich auf andere Weise, als das Fühlen überhaupt. Empfindungen laufen dadurch in Gefühle aus, dafs sie auf den Gesamtzustand der Menschenseele wirken, der sich einheitlich im Ichgefühl zusammenfafst und so seiner selbst inne wird. So entsteht auch das religiöse Gefühl durch die Empfindungen; wir erleben es infolgedessen, dafs wir Empfindungen erleiden. — Unabhängig von diesen Gefühlen, diesen Zuständen unseres Selbst, bilden sich in uns Vorstellungen von den Gegenständen der Erscheinungswelt, auf die wir merken, und diese werden dadurch zu Bestandteilen der Welt unseres Bewufstseins; sie bilden sich nicht ohne uns, aber nur durch uns. Von einem solchen Vorstellen kann man sagen, dafs es dem religiösen Gefühle vorangeht, denn die Empfindungen, aus denen dieses Fühlen erwächst, setzen jene Wahrnehmungen von Objekten, also jene Empfindungen, voraus, die uns derart zu eigen werden, dafs wir sie wissen, und an deren Vorstellungen wir die Objekte selbst — als Erscheinungen — in uns vertreten finden. Diese Vorstellungen geben uns den Stoff, mit welchem das religiöse Fühlen sich verbindet, aber sie sind nicht selbst schon als

religiöse Vorstellungen zu bezeichnen. Erst dann, wenn wir uns des Thatbestandes dieser Verbindung bewufst geworden sind, und den Vorstellungen durch Namengebung die Gestalt bleibender und bestimmter Lautsymbole verschafft haben, bilden wir mit der uns eigenen Bildekraft dieselben weiter, getrieben von dem Drang, dem religiösen Gefühl, welches sich an ihnen entwickelte, Ausdruck und Klarheit zu geben, um auch diesen Inhalt als erkannt in Einheit mit dem Bewufstseinsinhalt zu wissen. Diese Vorstellungen sind es, welche wir religiöse, d. h. mythische nennen.

Man kann allerdings von dem religiösen Gefühl sagen, es sei unbestimmt und in sich selbst unklar. Es ist dem Menschen nicht gegeben als ruhiger Besitz, sondern als ein Gepräge seines Wesens, um dessen Erhaltung und Erneuerung er kämpfen mufs, solange er lebt, zwar unterstützt, aber auch gehemmt durch die Religionen der Gattung.

Von dem Augenblick an, wo der Mensch sich seines religiösen Fühlens bewufst wird, entwickelt sich auch dies zugleich mit der gesamten seelischen Entwickelung und erfährt an seiner Unruhe, seinem Schwanken, an dem Wechsel der Stimmungen die Änderung der Seelenzustände. In sich trägt es die ungeheure Aufgabe, das Wesen des Ich und des Nicht-Ich als Einheit zu erfassen, und es würde sie nicht tragen, wenn es diese Einheit nicht in Momenten der Seligkeit immer wieder als sich in ihm vollziehend erlebte, nicht immer wieder fühlte, dafs im Universum auch das eigene Ich seinen Grund findet. Im Verlauf der geistigen Entwickelung wirken dann auch religiöse Vorstellungen und Gedankenbildungen, welche sich an diese anschliefsen, auf das fromme Gefühl, und es kann so der Anschein entstehen, als stütze und erhalte sich dasselbe durch ein begriffliches, theologisches Denken, wie etwa durch Dogmatiken oder durch sogenannte Beweise für das Dasein der Gottheit. Es drängen ferner die Erfahrungen des eigenen Lebenslaufs, der eigenen Lebensführung in zahlreichen Fällen sich uns auf als Fügungen, welche aus dem Nicht-Ich sich wie zufällig erzeugen, an welchen das religiöse Gefühl sich fortbildet und stärkt. Wir erfahren Lust und Schmerz, Freude und Trauer, Glück und Unglück, Erfolge und Fehlschläge so oft gegen unser Erwarten, dafs unsere Ohnmacht und Unwissenheit dem Wirken des Nicht-Ich gegenüber uns immer wieder zum Bewufstsein kommt, und wir erkennen

eine höhere auch uns umschliefsende Leitung des Universums an, ob wir nun durch ein optimistisches oder pessimistisches — jedenfalls mythisches — Vorstellen deren Wirken auf uns verständlich zu machen suchen. Vornehmlich wirkt endlich das Leben der Gattung bestimmend auch auf die religiöse Entwickelung der Individuen, da die Religionen in den Sprachen und Kulten der Stämme und Völker sich ausgestalten.

Durch die Überlieferung der festgewordenen religiösen Mythen erfährt das religiöse Fühlen der Menge eine so mächtige Beeinflussung schon von Anfang an, dafs es an die hergebrachten Formen gebunden erscheint und, in ihnen befangen, sich selber nicht traut, wenn diese seiner Einsicht nicht mehr entsprechen. Es zerstört allerdings die Kritik des Erkennens diese Formen bei den Erkennenden, und sie werden dadurch auch bei den nicht Erkennenden allmählich beseitigt, aber das Bedürfnis, unser Ich im Nicht-Ich zu finden, hört damit nicht auf, und das religiöse Gefühl kann durch ein Erkennen schon deshalb nicht ersetzt werden, weil dem Erkennen die Unmittelbarkeit abgeht, mit welcher das Gefühl den Menschen ergreift.

Unser mit den Lautsymbolen der Sprache, d. h. mit Wortbegriffen arbeitendes Denken bildet seine Erkenntnisakte vermöge unserer sich aus sich selbst bestimmenden Bildekraft: durch Urteilen. Dafs irgend ein Ding oder Vorgang, welche wir vorstellen, in Wirklichkeit sei, kann dieses Denken nicht beweisen, sondern nur dies, dafs unsere Bearbeitung der Wortbegriffe uns nötigt, der Vorstellung eines Dinges oder Vorganges gemäfs, das Vorgestellte als auch in Wirklichkeit seiend zu denken, und es wird eine solche Beweisführung uns nur dann befriedigen, wenn der Satz, von welchem sie ausgeht, uns zweifellos feststeht. Dann aber darf dieser Satz nicht wieder ein gedachter sein, denn die Wortbegriffe haben ihren Halt nur an unseren Vorstellungen von den Dingen, nicht an deren Sein, so dafs die Wahrheit unseres Erkennens immer nur eine vorgestellte für uns sein kann, keine, die auch nur «für uns» Wirklichkeit hat, d. h. welche uns gewifs ist, wie unser eigenes Sein, wie unser eigenes Ich, welches wir nur fühlen und unmittelbar wissen, weil wir es fühlen, ohne es vorstellen zu können, da es, getrennt von uns, gar nicht ist.

Nun aber ist das religiöse Gefühl eben unser Ichgefühl, denn jedes Fühlen entsteht nur dadurch, dafs ein

Empfundenes sich auf unser Ich bezieht, dafs ein gegebenes Nicht-Ich unmittelbar in unser Sein übergeht, unser Wesen annimmt. Als ein religiöses Gefühl offenbart sich das Ichgefühl dann, wenn es auch gewufst wird, d. h. wenn der Inhalt, von dem es beim Empfinden angeregt wurde, so vorgestellt wird, dafs er dem Fühlen entspricht. Auf dieses Ichgefühl, welches durch das von uns unabhängige Nicht-Ich in seinem Fühlen bestimmt wird, stützt sich die Religion als auf ein gegebenes, nicht von unserer Bildekraft nur vorgestelltes Sein und Wirken. An ihm haben wir ein uns unmittelbar Gewisses, d. h. eine Wahrheit für uns. —

Kapitel VI.

Die Fortbildung des Kennens zum Erkennen im Individuum wie in der Gattung an der Entwickelung der Sprache untersucht. — Die Satzform als Wirken des Ich. — Subjekt und Prädikat sind nicht gegeben, sondern werden gewählt. — Das Ich wirkt in der Satzform als die im Mannigfaltigen beharrende Einheit. — Alle Substantiva sind auch Begriffswörter. — Die Begriffe wurzeln in der Einheitsform des Ich. — Der Begriff ist nichts Vorstellbares, nichts Wirkliches, nichts vom Bewufstsein Unabhängiges. — Die Begriffe werden an ihren Wörtern gefühlt. — Die Begriffswörter als Denkaufgaben. — Fühlen und Vorstellen an der Sprache betrachtet. — Wissen, Fühlen, Bewufstsein. — Die fertige und die sich umbildende Sprache. — Das Wirken eines natürlichen, aus der Ichseele sich entwickelnden Denkens bei der Sprachbildung. — Das Wissensgefühl wird durch das seiner selbst bewufste Ich zum Wissenwollen, d. h. zum Erkennen. — Das Erkennen als Wissen kommt zu keinem Abschlufs. — Platos Ideen, Hegels spekulativer Begriff. — Absolute Wahrheit stützt sich auf mythisches Denken, wie der Glaube der Volksreligionen auf mythisches Vorstellen. — Der Glaube aus dem Fühlen bezeugt die Wertschätzung des begrifflich Erkannten, bedeutet jedoch keinen Beweis für dessen Richtigkeit.

Im dritten Abschnitt des vorhergehenden Kapitels, der das Verhältnis des Ich zu den höchsten Werten betrachtet, ist vom Erkennen, Wollen, und vom ästhetischen Bilden schon gesprochen worden, insofern als sich in diesen Werten Ichheitsgefühle darstellen. Wir gehen jetzt dazu fort, das unser Bilden bestimmende Wirken des Ich nach diesen drei Richtungen zu verfolgen.

Das Ich im Erkennen.

Wir merken auf Vorgänge, durch welche unser Empfinden angeregt wird, nehmen sie wahr, machen sie zu Vorgängen in uns, indem wir sie vorstellen und das Vorgestellte, d. h. das, worauf wir merkten, in Lautbildern ausdrücken, welche wahrnehmbar sind und empfunden werden, so dafs, wenn sie gehört

werden, das Vorgestellte von uns wieder hervorgebracht wird, unter der Bedingung, dafs wir die Bedeutung des Lautbildes kennen. Dies Kennen, die stets bereite Erinnerung an ein Vorgestelltes, sichert uns also das Beharren und die Erneuerung des Vorgestellten und vermittelt so auch eine Kenntnis des ursprünglichen Vorgangs, wie wir ihn vorstellten, so dafs der Name uns die Sache für unser Wissen vertritt.

Wir sprachen bis jetzt von dem Kennen des einzelnen Individuums. Es ist nunmehr zu betrachten, wie die Thatsache, dafs viele Menschen da sind, die Menschengattung, deren Individuen aufeinander bewufst und unbewufst einwirken, dieses Kennen weiter entwickelt, oder, genauer ausgedrückt, wie diese Thatsache veranlafst, dafs die Bildekraft des Ich zu freierer und voller Bethätigung ihres auf Hervorbringung eines Wissens gerichteten Wirkens fortschreitet.

Nach zwei Seiten hin erfolgt diese Entwickelung des Kennens durch das Wahrnehmen und Vorstellen der Vielen, zunächst der Sprachgenossen. Denn sowohl dessen Ausgangspunkt, die Vorstellung der in der Wirklichkeit gegebenen Vorgänge, wie der Abschlufs, die Bildung und Benennung der Vorstellung, kommen ins Schwanken. Der Wissenstrieb will ja doch das «Wirkliche» erfassen und, wenn er dies nur durch Vorstellen vermag, kann er sich doch dabei nicht beruhigen, dafs voneinander abweichende Vorstellungen ihm denselben Vorgang vertreten sollen. Durch Erfahrung, durch planmäfsig geleitete Beobachtung steigert sich das Kennen nach dieser Seite endlich bis zu den Forschungen der Naturwissenschaften, deren Ziel ist, das Wissen möglichst von den Vorstellungen des Kennens zu befreien, da diese von der Erforschung des «Wirklichen» abführen. Die Entwickelung des Kennens nach dieser Richtung genauer zu verfolgen, ist indes nicht Gegenstand unserer Betrachtungen, welche die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften als für die Erscheinungswelt gültig anerkennen, ihrerseits aber ausschliefslich auf die vorgestellte Welt, die Welt des Bewufstseins, gerichtet sind, die in den Sprachen der Menschengattung sich darstellt. Wir verfolgen diese Entwickelung in ihrer Beziehung zum Ich weiterhin genauer, an dieser Stelle bemerken wir nur, dafs durch die Sprache der Gattung die Lautsymbole fortgebildet werden zu Wortbegriffen, die Satzbilder zu Urteilssätzen, dafs sie vom Vorstellen zum Denken führt

und zum Begreifen, dafs ihr statt des Kennens das Erkennen zum Ziel wird.

Um nun das Wirken des Ich zunächst in den Akten des Kennens aufzufinden, wird man das Sprechen des sprachbildenden Individuums, soweit dessen Bildeverlauf sich erschliefsen läfst, untersuchen müssen. Da der Sprachbildner immer sein Vorstellen zum Ausdruck und zum Verständnis bringen wollte, hatten schon die ersten Lautsymbole, welche man als Elemente des Sprechens Sprachwurzeln nennt, den Sinn, obzwar nicht die Form des grammatischen Satzes. Wie unsere Kinder, wenn sie zu sprechen anfangen, ihr Wahrnehmen, Vorstellen, Empfinden, Begehren, durch einzelne Laute, welche mehr oder minder genau Wörtern nachgebildet sind, zuweilen auch wohl neue Bildung zeigen, ausdrücken, welche dann durch die begleitenden Umstände für uns verständlich werden, so genügten anfangs dem Sprechbedürfnis der Menschen die Lautsymbole der Sprachwurzeln. Mit diesem Bilden einer Lautsprache übernimmt der Mensch ein Naturgegebenes zu einer nur den Individuen seines Geschlechts eigenen Weiterbildung und erschafft sich durch sie eine Welt, welche ihren Stoff zwar durchaus der ihr zu Grunde liegenden, aus welcher ja auch sein eigenes geistiges Wesen hervorgeht, angehört, deren Bedeutung aber nur für den Menschengeist eine Wirklichkeit darstellt. Und schon bei ihrem Entstehen tritt hervor, dafs der Mensch nur dadurch vor den übrigen Lebewesen zur Bildung seiner Sprache befähigt ist, weil er allein eine Ichseele besitzt. Die zumeist nur aus Einer Silbe bestehende Sprachwurzel war Ausdruck eines Vorstellens, welches sich nicht etwa auf ein von seiner Umgebung abgetrenntes Ding bezog — erst später sonderte die Sprachentwickelung Nomen und Verbum — sondern auf irgend ein Geschehen, welches zum Aufmerken veranlafste. Das Wahrgenommene erschien also immer als eine Vielheit und Mannigfaltigkeit, wurde aber von der beginnenden Sprache in Einen Laut zusammengefafst, der für den Sprechenden und den Hörenden zur Darstellung und Wiedererzeugung des Vorgestellten ausreichte. Nur eine Ichseele konnte so das Viele und Mannigfaltige des Vorstellens zu Einer Vorstellung formen und diese durch Ein Lautsymbol zum Abschlufs bringen. Wir sagen aber Ichseele, nicht schon Ich, um anzudeuten, dafs sich in der Zeit der Wurzelsprache zwar die universalgegebene Ichheit der Seele, welche auch vom Individuum gefühlt wurde,

kundgeben mufste, nicht jedoch auch das Ich als ein selbstbewufstes, sich selbstbestimmendes [1]). Man meine nicht, dafs auch die Seele eines stimmbegabten Tieres dasselbe leiste, wie die Ichseele, da sie ebenso ein Geschehen durch einzelne Laute ankündige, welche auch von den anderen Exemplaren ihrer Art so verstanden würden, wie es für sie nötig sei. Es sind nicht Vorstellungen, welche die Tiere einander mitteilen, sondern Empfindungen, ihre Laute werden auch nicht gewählt, gegliedert, gebildet, sondern sie erfolgen naturgemäfs so wie sie sind, sie suchen nicht zu benennen, die Beschaffenheit des Wahrgenommenen zu bezeichnen, sondern sie antworten mit ihren Lauten nur auf den Reiz, welchen sie empfinden, sie haben es nicht nötig, ihre Laute verstehen zu lernen, wie der Mensch seine Lautsymbole, denn, was sie hervorbringen, ist nicht Symbol, es ist gegebene Wirklichkeit. Aus solchen Lauten kann daher die Tierseele auch ein begriffliches Denken und Erkennen nicht entwickeln.

Das Bilden der Sprachwurzeln zeigt den ersten Schritt des Erkennens; eine Mannigfaltigkeit von gegebenen Vorstellungen wird als Einheit erfafst und dargestellt. (Kant [Kr. d. r. Vern. 1. A. S. 105] sagt: «Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben».) Nun aber mufste für diejenigen Individuen der Menschengattung, welche dieselbe Sprachwurzel kennen lernten und zur Mitteilung benutzten, die Mannigfaltigkeit des Inhalts, welchen dieses Lautsymbol als ein Einheitliches bezeichnete, sich immer stärker bemerkbar machen, weil sie den bezeichneten Vorgang unter wechselnden, äufserlich wie innerlich verschiedenen, Umständen wahrnahmen, und ihr Vorstellen sich verschieden bestimmte, je nachdem die Richtung ihres Aufmerkens sich änderte. Das Lautsymbol für den Vorgang blieb ihnen dann zwar bestehen, aber es trat das Bedürfnis ein, dasselbe nach einer gewissen Richtung näher zu bestimmen. Wenn also eine Sprachwurzel schon im Gebrauch war, welche dem Vorstellen diese Richtung anwies, so mochte diese, war keine vorhanden, so

[1]) Die in der Seele wirkende Ichheit zeigt sich auch sonst vielfach, ehe das Ich als solches hervortritt; darin z. B., dafs wir Töne, welche wir hören, rhythmisch und melodisch zu einigen uns gedrungen fühlen, dafs sich Farbenempfindungen mit Gefühlen oder Vorstellungen verschmelzen; Stimmungen sich aus verschiedenartigen Empfindungen bilden u. a. m.

mochte eine vom Sprechenden neu gebildete Wurzel der schon bekannten hinzugefügt werden. War z. B. zuerst das Herankriechen einer Schlange (serpens) durch die (Skt) Wurzel sarp ausgedrückt worden, so konnte etwa die mit ihrem Fressen und Schlingen beschäftigte Schlange dadurch gekennzeichnet werden, dafs man dem Laute sarp die (Skt) Wurzel gar (verschlingen) oder (gr.) *βορ* (fressen) hinzufügte und ihn so genauer bestimmte. Umgekehrt konnte der Vorgang eines Verschlingens oder Fressens durch ein herangerücktes sarp eine nähere Bestimmung erhalten, wenn das Fressen von einem Kriechenden ausgeübt wurde, bis allmählich sich der Sprachgebrauch dafür entschied, gewisse Wurzeln als bestimmende zu verwenden, andere nicht, d. h. bis die Wurzeln zu Wörtern, also zu Satzelementen wurden, zu Subjekten und Prädikaten, nominibus und verbis [1]).

Anscheinend drückt die Sprache in dieser Weise nur dies aus, dafs das Kennen eines wahrgenommenen Vorgangs eine Erweiterung erfahren hat, aber es ist mit dem Hinzufügen der bestimmenden Wurzel oder sagen wir mit dem Setzen eines Prädikats notwendig ein Wissen um dessen besonderen Inhalt und ein Wählen und Wollen, ihn durch den Laut zu «setzen», verbunden, und dies bedeutet einen wesentlichen Fortschritt vom Kennen zum Erkennen. Gewufst und gewollt mufste nämlich die Prädikatsvorstellung werden, weil sie dem Subjektsinhalt ein aus dessen Mannigfaltigkeit Gesondertes doch auch gegenüberstellte, indem sie ihm beigefügt wurde. Damit wurde das bisher universalgegebene Bilden der Ichseele, aus welchem die Wurzeln hervorgingen, durch welches sie geschaffen wurden‘ abhängig von dem Ich selbst, dem selbstbewufsten, sich selbst bestimmenden, denn das Ich als wissendes bezog nun sein Kennen auf sich, und als wollendes wählte oder gestaltete es das prädikative Lautbild. Die Einheit des Vorgestellten, welche als eine gefühlte in der Wurzelform sich ausdrückte, wurde dadurch nicht aufgehoben, dafs sie in der Satzform erschien, jene war der Abdruck einer vom Universum gegebenen Ichseele, diese gestaltete sich dem wissend wirkenden Ich entsprechend als das Bild eines menschlichen Erkenntnisaktes, welches das Prädikat als ein dem Subjekt eigenes Wirken darstellt. In dem Satz:

[1]) Näher betrachtet wird dies bei Gerber, die Sprache und das Erkennen Kap. III, IV, V.

«die Sonne leuchtet» wird z. B. die Vorstellung der Sonne zum Vertreter des Ich, indem sie die Vorstellung des Leuchtens bewirkt. Nun ist die Sonne als Erscheinung dem Vorstellen gegeben, ebenso das Leuchten als Erscheinung, nicht aber die Sonne als Subjekt des Satzes, ebensowenig das Leuchten als Prädikat, denn so sind sie nur gesetzt als Ausdruck und Abbild eines Erkenntnisaktes, dessen einheitliche Form vom Ich bewirkt wird, welches in seinem Wissen sich auf sich zurückbezieht. Von dem Leuchten als einer Thätigkeit, einem Wirken der Sonne ist nichts in dem Vorgange des Sonne-leuchtens wahrzunehmen, nur ein gleichzeitiges Geschehen und Erscheinen; aber die Seele bildet ihr Gefühl, wie es bei den Wirkakten, die von ihrem Ich ausgehen, sich erzeugt, ihrem Vorstellen des Vorganges ein, so dafs die Satzform den Vorgang zeigt, wie er in der Menschenseele umgebildet wird. Die auf diese Weise beseelte Sonne verursacht dann das Leuchten, und der Vorgang ist damit von uns «erkannt», er ist aus einem uns Fremden, einem Geschehen, ein uns Eigenes geworden. Bei Sätzen von ähnlichem Inhalt, wie z. B. in «der Vater schläft, der Vogel liegt da, der Baum ist verdorrt», wird das Subjekt nicht gerade als wirkend betrachtet, aber doch als der Punkt, von dem diese Erscheinung ausgeht, an welches ihr Dasein gebunden ist; es ist uns derjenige Bestandteil des Ganzen, um dessentwillen der Inhalt der Vorstellung von uns gewufst und in die Satzform gebracht wurde [1].

Es kann scheinen, als ob das Subjekt auch als Träger der

[1]) Scheinbar widersprechen dieser Darstellung die Sätze mit dem Prädikatsverbum in der Passivform. In den Sätzen: mens cogitando alitur, πιστεύομαι ὑπό τινος scheint das Subjekt seines Wesens verlustig zu gehen, denn es nimmt ein Wirken von anderswoher in sich auf, erzeugt es nicht. Indes ist diese Sprechweise keine der Sprache ursprüngliche. Die ursprünglichen Verba hatten den Charakter, welchen Priscian (lib. XI, 2) beschreibt: intransitivum, id est ἀμετάβατον, hoc est in sua manens persona. Aus ihnen bildeten sich die transitiven heraus. War das Ziel der Thätigkeit dasselbe Subjekt, von dem sie ausging, so setzte man die als Personalendungen dem Verbum angeschmolzenen Wurzeln zweimal: also aus dem Aktiv vagha-ti, vehi-t, wurde dann im Medium vagha-ta-ti, vehi-tur. Geht die Thätigkeit nicht vom Subjekt selbst aus, sondern wird sie nur von ihm anderswoher aufgenommen (cogitando — ὑπό τινος), so kommt dies in der Passivform zum Ausdruck, welche im wesentlichen die Medialform ist, aber dies «Anderswoher» hinzufügt. Das (nicht in allen Sprachen vorhandene) Passivum hat sich erst später aus dem Medium entwickelt. Die Form des Medium z. B. ich freue mich, es findet sich, zeigt schon den passiven Sinn. (Die Form des Passivs wird im Spätlatein auch aktivisch verwendet: legitur, legendum mihi est Virgilium.)

Satzform uns schon durch die Wahrnehmung gegeben, gleichsam aufgedrängt würde, namentlich, wenn ein Gegenstand als eine in sich abgeschlossene Erscheinung, inmitten des Vorgangs, sich von seiner Umgebung unterscheidet, z. B. wenn er ein lebendes Wesen ist. Aber nicht darauf kommt es an, ob das eine Wort wegen seines Vorstellungsinhalts öfter geeignet erscheint, als die anderen in dem Satzbilde zu verwendenden Wörter, die Subjektsstelle einzunehmen, sondern darauf, dafs es die Bildekraft des Ich ist, welche es für diese Stelle wählt nach eigenem Belieben, indem sie bei Bildung der Satzform jene Vorstellung zurückzudrängen, diese hervorzuholen, jene festzuhalten, diese zu verwerfen vermag.

Stellen wir uns etwa vor, dafs wir ein Rind sehen, wie es im Sonnenschein auf einer Wiese grast. Kümmert uns der Verbleib des Rindes, so werden wir den Vorgang in die Satzform fassen: Das Rind frifst Gras auf der sonnigen Wiese; mutet uns der Vorgang beim Anschauen an, so können wir sagen: Die Sonne bescheint das Rind u. s. w.; liegt uns etwa an der Erhaltung der Wiesendecke, so mögen wir bemerken: Die Wiese wird vom Rinde abgegrast; oder: Das Gras schwindet zusehends, wo das Rind frifst; oder: Das Fressen des Rindes geht hurtig vor sich u. s. w. Man sieht, dafs die Subjektssetzung nicht von der Wahrnehmung des Vorgangs abhängt, sondern von einer Bestimmung des Ich, welche anzeigt, welche Stelle des Vorstellens es ergreift, um das Satzbild zu gestalten und dessen Einheit sich zu sichern. Das Ich wandelt sich ja nicht in den Inhalt der wechselnden Subjekte, aber es bildet sich in sein Vorstellen dieses Inhalts ein und so macht es sich zum Einheitspunkt der Vorstellung, welcher das Mannigfaltige derselben umschliefst.

Dieses Mannigfaltige stellt sich allmählich und bruchstückweise in den Prädikaten dar, welche unsere Subjektsvorstellungen für uns bestimmen und umgrenzen. Auch sie werden uns von der Wahrnehmung zwar geboten, sprechen aber nur aus, worauf wir merken, wenn wir das Subjekt vorstellen; und dies Merken ist ein immer mehr gewolltes und gewähltes. Die Beziehung aber der Prädikate auf das Subjekt, welche zumeist in der Satzform auch besonders ausgedrückt wird (durch die Kopula in einer Wortform oder in einem Formworte), mit welcher der Subjektsvorstellung ein vorübergehendes oder aus dem Wesen des Subjekts stammendes, bleibendes Wirken (durch Verbum oder Nomen)

beigelegt wird, ist nichts, als ein Übertragen des Ichwirkens, wie es von uns gefühlt wird, auf das wahrgenommene Geschehen und auf die Zustände der als Subjekte vorgestellten Gegenstände. Es ist hiermit nicht ausgeschlossen, dafs das Vorstellen selbst schon durch das Verhalten des in der Wahrnehmung Gebotenen eine Regelung erfährt, welche von unserem Umbilden dann fortgesetzt wird. Ohne ein Hineintragen von räumlich-zeitlicher Ordnung und Abgrenzung in unser Vorstellen könnte es z. B. nicht zu der Besonderung der Elemente des Bewufstseinsinhaltes kommen, ohne welche unsere Vorstellungen zu einem Brei zusammenfliefsen müfsten.

Die Satzform zeigt uns die Form unserer Erkenntnisakte, d. h. derjenigen Akte, durch welche unser bildendes Ich das Mannigfaltige unseres Bewufstseinsinhaltes zu Einheiten verbindet, und jedes Fortschreiten des Erkennens wiederholt dieselbe Form, in welcher ein Subjekt als Träger eines Wirkens vorgestellt wird, das in einem Prädikat nach seiner Besonderheit seinen Ausdruck erhält. Aristoteles, der bei Aufstellung der Kategorieen als der letzten Quellen alles Aussagens und Erkennens sich von den Formen des sprachlichen Ausdrucks leiten liefs, ohne freilich zwischen den Wörtern als Bezeichnungen unserer Vorstellungen der Dinge und des Geschehens und diesen Erscheinungen selbst, wie sie sich der Wahrnehmung bieten, zu unterscheiden[1]), hatte die erste Kategorie, *οὐσία*, substantia, welche sich im Satzsubjekt ausdrückt, als die Wesenheit, welche in sich selber wurzelt, den anderen Kategorieen, die in und an der Substanz, deren Wirkensweise und Beschaffenheit sie darstellen, befindlich seien, gegenübergestellt. Hieraus entstand später die Benennung für die Nomina, welche das Satzsubjekt aufnehmen: «nomina, quae substantiam significant». (Prisc. II, 5, 25.) — Wir besprachen die Schicksale des Wortes Substanz in den philosophi-

[1]) Aristoteles sieht zwar wohl, dafs die Wahrnehmung kein blofses Erleiden und Aufnehmen ist, dafs der Mensch sich vielmehr doch auch thätig verhält, wenn er sich den Stoff aneignet (de an. II, 5), aber eine nähere Untersuchung dieser Thätigkeit lag dem griechischen Denker fern, ihm ist das Ding so, wie es die Wahrnehmung giebt (de an. III, 3; Met. IV, 5). Man sehe auch Steinthal, Gesch. der Sprachw. bei den Gr. u. Röm. 2. Aufl. T. I, S. 210 fg.: «Insofern (bei Aristoteles) die *κατηγορία* eine subjektive Thätigkeit des Menschen in Bezug auf die Dinge ist — ist sie vom Dinge verschieden, insofern aber der in der *κατηγορία* liegende Begriff das Ding deckt, sind alle drei Faktoren, Wort, Begriff, Ding dennoch identisch.»

schen Systemen schon oben (S. 48 fg.) und bemerken nur in Bezug auf Aristoteles, dafs dessen Auffassung der Satzform der unsrigen gewissermafsen zustrebt, und dafs wir unsererseits kein Bedenken haben, das Ich mit dem Namen der οὐσία zu bezeichnen, die Prädikate als συμβεβηκότα zu fassen. (συμβεβηκός, accidens, ist, was in der Substanz wurzelt.) Wenn Aristoteles die Substanzen als Einzelwesen auffafst, ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος (categ. c. 4), so haben diese freilich mit unserem «Ich» so wenig gemein, wie überhaupt alle Satzsubjekte ihrem Inhalte nach, denn selbst, wenn ich den Satz bilde: Ich denke, schreibe, bin zufrieden, drückt das Satzsubjekt nur eben eine Vorstellung des Ich aus, ist es aber nicht. Aber der Grund, welcher Aristoteles bewog, die Satzsubjekte Substanz zu nennen, ist auch für uns gültig, wenn wir diesen Namen unserem Ich beilegen, zunächst jedoch nur in Bezug auf dessen Wirken in der Form des Satzes und des Erkennens. (Von der „οὐσία ἄνευ ὕλης" sprechen wir später.) Denn wir sagen, dafs, wenn das Satzsubjekt in dieser Form bei Aristoteles als das dem Mannigfaltigen der Prädikate gegenüber Selbständige erscheint, wenn ihm ferner das Subjekt in der Satzform das Umfassende, Einigende, das dem Mannigfaltigen zu Grunde Liegende, das ὑποκείμενον (categ. 5) ist, die Prädikate aber ἐν ὑποκειμένῳ sind, dies durch das Einbilden des Ich in die Vorstellung bewirkt wird, welche der Satz darstellt, so dafs dies als die Substanz, die Wesenheit, οὐσία der Subjektsform bezeichnet werden kann.

Und der Substanz in diesem Sinne wird auch dies noch zuzusprechen sein, dafs sie in unseren Erkenntnisakten sich dem Wechsel der Prädikate gegenüber als das Beharrende verhält. Nicht um deswillen ist dies der Fall, weil wir aus der Erinnerung wissen, dafs in solchen Sätzen, welche von einem Gegenstande Verschiedenes aussagen, dem Subjekt derselbe Name bleibt, während der sprachliche Ausdruck zur Bezeichnung der Prädikate sich ändert, sondern weil wir notwendig das Subjekt als immer dasselbe, als beharrend vorstellen müssen, wenn wir im Erkennen vorschreiten wollen. Mit einem Beharren der wahrnehmbaren Dinge hat dies selbstverständlich nichts zu thun, denn diese sind beständiger Veränderung unterworfen; aber auch unsere Vorstellungen der Dinge bleiben, wenn wir sie wiederhervorbringen, nicht genau dieselben. Dennoch müssen die Subjektsvorstellungen uns als beharrend, als dieselben

gelten, wenn das Erkennen, welches in Bezug auf sie ausgesagt wird, gelten soll. Hierin gerade besteht die Entwickelung des Erkennens, welches mit dem Bilden des grammatischen Satzes beginnt, zum Erkennen im engeren Sinne, welches sich auf Urteile stützt, dafs die Erkenntnisakte, um uns als gewifs gelten zu können, vor dem Bewufstsein sich auszuweisen haben, ob das, was sie aussagen, mit dessen Inhalt übereinstimmt, mit dessen Einheit verträglich ist, und es ist klar, dafs bei diesem Vergleichen des neu hinzutretenden Erkennens mit dem in der Erinnerung vorhandenen Wissen die Dieselbigkeit des vorgestellten Gegenstandes, um den es sich handelt, vorausgesetzt werden mufs und vorausgesetzt wird.

Worauf stützt sich denn nun aber diese für uns notwendige Voraussetzung von der Identität des Satzsubjekts trotz des Wechsels seiner Prädikate, wenn sie weder durch das Bleiben des Namens — es wäre dies höchstens ein Beleg, dafs sie besteht, nicht deren Ursache — noch durch das in Wirklichkeit gar nicht vorhandene Beharren der Erscheinungen und der Vorstellungen gerechtfertigt wird? Wer die Satzform als Form des Erkennens und des Bewufstseins erkannt hat, kann leicht dazu kommen, die Vorstellung des Ich, aus deren Beharren die Möglichkeit der Erinnerung sich erkläre, als den Grund anzunehmen, weshalb uns das Subjekt des Satzes als beharrend gelte und gelten müsse. Aber es ist mit dieser «Vorstellung des Ich» eine eigene Sache [1]). Gegeben zwar ist uns das Ich, aber nicht so, dafs es unmittelbar in bestimmter Weise vorgestellt werden kann. Wir fühlen nur und später wissen wir auch, dafs ein Etwas in uns wirke, welches uns einheitlich bestimmt zum Selbstbewufstsein und zur Selbstbestimmung. Wie aber dies Etwas beschaffen ist, darüber können die Menschen sich allerdings ihre Vorstellungen machen, doch sind solche Vorstellungen keineswegs beharrend und ändern sich mit dem Alter der vorstellenden Personen, mit deren Bewufstseinsinhalt u. s. w. Und wenn die Thatsache, dafs wir uns an Vergangenes erinnern können, freilich darthut, dafs unser Ich beharre, so giebt sie doch keine Vorstellung von diesem Ich.

Es ist also nicht eine Vorstellung des Ich, an die wir zu denken haben, wenn die Voraussetzung der Subjektsidentität er-

[1]) S. oben S. 113 fg.

klärt werden soll, sondern das Ich selbst in seinem Wesen und Wirken, das Ich, wie es vom Universum den Individuen des Menschengeschlechts gegeben ist, welches sich kund giebt im Ichgefühl und Ichbewufstsein, an sich selbst ohne Inhalt, aber eine die Einheit unseres Wesens und Wirkens hervorbringende Form. Unser Gefühl wie unser Bewufstsein zweifelt keinen Augenblick, wenn wir nicht gestörten Geistes sind, an der Dieselbigkeit, an dem Beharren des Ich trotz allem Wechsel des Inhalts, an welchem dessen Wirken sich bethätigt, und zunächst in diesem Sinne ist der Substanz: «Ich» Beharrlichkeit zuzuschreiben.

Wir sprechen von Identität, wenn uns Vorstellungen öfter begegnen, welche wir an sich selbst als nicht voneinander unterscheidbar betrachten. Vermögen wir nicht uns der früher auftretenden genau zu erinnern, wenn wir sie mit der späteren vergleichen, oder sind wir darüber in Ungewifsheit, ob unsere Erinnerung uns treu berichtet, so fehlt uns auch die Gewifsheit der Identität; aber wann wir uns derselben genügend versichert halten, so ist das Gefühl unseres Ich als einer beharrenden Form die notwendige Voraussetzung, auf welche unsere Gewifsheit, dafs das von uns Erfafste jedesmal als dasselbe wieder hervortreten werde, sich gründet. Nehmen wir ein Beispiel. Ich besuche einen Freund. Ein eigentümlicher Wohlgeruch in dessen Wohnung fällt mir auf. Ich frage, woher derselbe stammt. Er holt eine Blume, hält sie mir vor die Nase, läfst mich sie betrachten, nennt mir den botanischen Namen. O, sage ich, diese Blume kenne ich ja; es ist dieselbe Blume — den Namen freilich habe ich vergessen — welche ich vor längerer Zeit — ich weifs nicht mehr genau, wann und wo es war — gesehen habe und deren Duft mir auffiel. Die Blume selbst würde ich wohl nicht wiedererkannt haben, sie hat nichts Besonderes an sich, aber des Duftes erinnere ich mich ganz genau. — Darauf allein also, dafs «ich» einmal eine Empfindung und infolgedessen ein Gefühl gehabt habe und dies weifs, weil ich darauf merkte, sowie darauf, dafs dies Gefühl sich jetzt erneut, schliefse ich auf die Identität der Blume, aber es ist klar, dafs die Berechtigung hierzu, also die Berechtigung, alle sonst möglichen Prädikate der jetzt wahrgenommenen Blume auch für die früher gerochene gelten zu lassen, nur von dem Beharren meines fühlenden und wissenden Ich abgeleitet werden kann.

Unser Ich beharrt als die Kraft, welche an der Vielheit und Mannigfaltigkeit seine Einheitsform zur Geltung bringt, nicht blofs, wenn sein Wirken als Erkennen auftritt und es sich dem Satzsubjekt einbildet, sondern auch, wenn es will, indem es sich als Zweck setzt, dessen Vorstellung mit seinem Wesen durchdringt und die Mannigfaltigkeit der Mittel zu ihm hinlenkt, nicht minder auch, wenn es im freien Bilden das Einzelne als Darstellung der Idee einheitlich gestaltet.

Von der Form, durch welche das beharrende Ich die Akte seines Wirkens einheitlich gestaltet, würden wir freilich nichts wissen, sie wäre überhaupt unwirklich, wenn das Mannigfaltige der Erscheinungen fehlte, auf welche sie wirkt. Nur also im Zusammenhange mit der Erscheinungswelt, in ihrer Beziehung auf sie ist diese Form zu denken; unsere Seele ist nichts für sich Beharrendes, sondern nur in ihrem Verhältnis zu dem Wechsel des Erscheinenden, soweit sie selber erscheint, d. h. wirkt, z. B. als erkennend.

Deutlicher noch, als wenn der Gegenstand, welchen das Satzsubjekt bezeichnet, vor der sinnlichen Anschauung wie ein gegebenes Satzsubjekt auftritt, zeigt sich, dafs die Subjektsform nichts ist, als die Form unseres Ich, bei Betrachtung der weiteren Entwickelung unseres Erkennens, wenn dasselbe mit Begriffen arbeitet statt mit Vorstellungen. Wenn also z. B. die Sprache die aus der Mannigfaltigkeit des vorgestellten Wirkens gewählten Satzprädikate, welche zumeist durch Verba oder Adjektiva ausgedrückt werden, zu Prädikats-Begriffen fortbildet, d. h. ihnen die Form von Substantiven giebt, so stempelt sie dieselben für unser Bewufstsein zu Wesenheiten, welche beharren, sich selbständig verhalten, das Mannigfaltige ihres Wesens zu einer Einheit zusammenfassen. Solche Substanzen sind z. B. die Begierde, die Schwere, der Gesang, die Freiheit, welchen eine andere Wirklichkeit nicht zukommt, als welche wir ihnen durch die Bildung ihrer Wörter verschaffen. Sagen wir nun etwa: Die Begierde hat jenen Menschen fortgerissen, die Schwere wird als Druck empfunden u. s. w., so sehen wir, dafs wir diese Substanzen auch mit einer Mannigfaltigkeit des Wirkens ausgestattet, d. h. sie beseelt haben, indem wir ihnen durch die Substantiv-Subjekts-Form[1] für die Erkenntnisakte, welche sich in

[1] Als auch für diese Schrift geltend citiere ich: (aus: die Spr. u. d. Erk. S. 119) «Wenn wir von Substantiv-Subjekten sprechen, wollen wir damit nur

diesen Sätzen aussprechen, eine Selbständigkeit, ein Beharren, die Einheit eines Mannigfaltigen eingebildet haben, wie ihr Inhalt sie keineswegs enthält. Das Adjektiv «schwer», das Verbum «begehren» geben den alleinigen Inhalt für «die Schwere», «die Begierde»; nun soll die Schwere Empfindung bewirken, die Begierde fortreifsen!?

Wir werden sehen, dafs sich dies aus dem Wesen des Ich erklärt, aber es scheint geboten, dafs wir uns vorher darüber klar werden, wie überhaupt das Ich bei der Sprachbildung als wirkend zu denken ist. Ist es die ihrer selbst bewufste, sich selbst bestimmende Bildekraft des Ich, von welcher die Sprache gebildet wird, oder müssen wir annehmen, dafs sie durch das universale Bilden in uns hervorgebracht wird? Es ist dies im wesentlichen die alte Frage, ob die Sprache θέσει sei oder φύσει, die wir mit Bezug auf unsere früheren Ausführungen [1]) dahin beantworten, dafs φύσις und θέσις in gegenseitiger Durchdringung die Sprache schaffen. Gewifs haben die Menschen ihre Sprachen nicht eigenwillig erfunden, gewifs aber auch konnten diese ohne Ich sich nicht entwickeln. Wir haben die Einheit des Mannigfaltigen im Erkennen und Sprechen auf das Wirken des Ich zurückgeführt, aber vielfach ist auch versucht worden, die einigende Form in unsere Natur zu verlegen, durch welche ja die Einheit unseres Organismus sich erhält. Man sagt etwa: das menschliche Individuum ist als eine Einheit von Natur gegeben, und wenn es erkennt, sein Geist also in Beziehung tritt zu den Dingen und Vorgängen, so ist es durchaus natürlich, dafs auch die Art, wie er deren Verhältnis zu einander auffafst und sich aneignet, sich dieser Einheit anbequemen mufs. Es ist zum mindesten überflüssig, wenn man zur Erklärung der Einheitsform im Erkennen und Sprechen das Ich herbeizieht, da die für unsere Natur erforderlichen Einigungen uns auch ohne Beteiligung des

auf die besondere Macht deuten, welche die Grammatik den im Nominativ aufgerichteten Substantiven zuerkennt, wir schreiben aber dem Substantiv auch in jedem anderen Kasus ein nur durch Einsaugen des einen Satzes in einen anderen verdecktes Gewicht zu. Immer ist bei einem Substantiv in irgend welchem Kasus ein Satz als vorher gedacht anzunehmen, nach dessen Aussage von diesem Substantiv es so zu verwenden war. Ebenso gilt uns das nomen adjectivum im allgemeinen als Prädikat-Adjektivum, weil es auch bei attributiver Verwendung immer doch vorher als Prädikat in einem Satze gedacht sein mufste, dessen Subjekt dasjenige Substantiv war, dem es zugeordnet ist.»

[1]) Vergl. auch: Gerber, Die Sprache als Kunst, T. 1 (2. Aufl.) S. 116 fg.

Ich durch die Einrichtung unseres Organismus gesichert werden. So wandelt z. B. diese Einrichtung die atmosphärische Luft, die Nahrungsstoffe um, wenn wir sie auf uns beziehen, gleicht sie dem Individuum an, einigt sie mit ihm. Warum sollte es sich mit dem Erkennen anders verhalten? Zeigt nicht schon die Formierung unseres sinnlichen Wahrnehmens, des Kennens also, mit welchem jedes Erkennen beginnt, dafs unsere Natur zu einheitlicher Erfassung der Erscheinungen, zu einer Ordnung des Vorstellens hinführt? In jedem Hier, in jedem Jetzt findet das menschliche Individuum sich als Mittelpunkt des Raumes und der Zeit gegeben, so dafs von selbst die Dinge und Vorgänge, auf welche es sich durch sein Wahrnehmen bezieht, in eine gewisse Ordnung eintreten, indem die Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen zu Reihen neben- und nacheinander gestellter Erscheinungen zusammengefafst wird.

Nun bestreiten wir die angeführten Thatsachen nicht, aber sie sagen uns nichts, wodurch diese Art des Wirkens, welche wir als die formbestimmende auch für das Erkennen und Sprechen annehmen sollen, erklärt würde. Formell zwar wird uns eine Erklärung gegeben, denn es heifst, es beruhe jenes Wirken auf einer Einrichtung unserer Natur; aber wir erfahren so nur das Selbstverständliche, dafs unser Organismus so beschaffen sein mufs, wie es der Fall ist, damit jenes Wirken eintreten könne; «Einrichtung» ist an sich nur ein Gewirktes, nichts Wirkendes. Als das Wirkende wären wir also genötigt, die Bildekraft des Universums zu nennen; aber da Erkennen und Sprechen nur von den Menschen hervorgebracht werden, sich sonst im Universum nicht finden, mufs dieses Hervorbringen näher durch ein in uns Wirkendes erklärt werden. Die Erklärung aber ist uns auch für den sinnlich gegebenen Bestandteil der Individuen unseres Geschlechts nicht zweifelhaft, obwohl derselbe ichlos zu sein scheint. Wir bedenken eben, dafs man zwar Leib und Seele voneinander unterscheidet, dadurch aber doch nicht trennen kann, was im Individuum vereinigt ist[1]).

Wir haben die Seele des Menschen die Ichseele genannt und unterscheiden sie durch diesen Ausdruck einerseits von den Seelen der anderen Lebewesen unserer Erde, andererseits von

[1]) Arist. (Met. VII, 10): *ἡ τῶν ζῴων ψυχὴ — ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι.*

der als selbstbewufst, sich selbst bestimmend, hervortretenden Form des Ich, welches in dieser Form nicht immer sich uns kund giebt. Keineswegs bringt damit, dafs dies geschieht, das Ich sich selber hervor, sondern die durch das universale Bilden gegebene Seele veranlafst nur infolge von Erregungen, die sie erfährt und fühlt, dafs ihre Ichheit in dieser Form heraustritt, mit welcher verbunden ist, dafs nunmehr das Wirken der Seele, soweit sie in ihm sich weifs, das heifst, es auf sich bezieht, als ein dem Ich eigenes gewufst und als ihm eigen von ihm bestimmt wird. Damit erweist sich dann das Ich als Mittelpunkt, als den bewegenden Einheitspunkt der Seele.

Es zeigt sich also das sich selbst ergreifende, selbstbewufste, sich selbst bestimmende Ich z. B. dann, wenn das Individuum sich veranlafst fühlt, von seiner Wahlfreiheit Gebrauch zu machen, so dafs es sich entscheiden mufs, überhaupt aber jedesmal, wenn ein Wirken der Seele als absichtlich erfolgend zu erkennen ist, denn damit ist es als gewufst und gewollt hingestellt und das Ich der Seele wird so gleichsam betont.

Wird daher gefragt, ob die Sprache durch das Wirken des Ich gebildet werde, so ist es keine ausweichende Antwort, wenn man mit Herder (Ursprung der Sprache) sagt: «Die Sprache gebar sich mit der ganzen Entwickelung der menschlichen Kräfte», denn dieser Entwickelung gehört auch das Selbstbewufstsein an, und es wird sich zeigen, wie auch das seiner selbst bewufste Ich bei der Sprachbildung beteiligt ist. Anfänglich zwar und lange Zeit wird das so bestimmte Ich keinen Anlafs gefunden haben, bei der Sprachbildung einzugreifen; es setzt dies schon eine in gewissem Sinne «fertige» Sprache voraus, durch welche sowohl der Trieb, aus welchem sie hervorging, ein Kunsttrieb, welcher Vorgestelltes und Gedachtes in Lautsymbolen verkörperte und in der Satzform ausgestaltete, als auch das Bedürfnis der Verbreitung dieser Wortsprache unter den Individuen der Gattung befriedigt wurde.

Selbstverständlich ist das Bilden der Sprache als von Anfang an von einem Bewufstsein begleitet zu denken, ja es war vornehmlich dieses Bilden, an welchem sich überhaupt das Bewufstsein der Menschen erst entwickelte. Die Inhalte, auf welche sich die Lautsymbole der Sprache beziehen, auf welche sie deuten, welche sie im Bewufstsein vertreten, mufsten schon vorher vorgestellt sein, ehe sie ausgesprochen wurden, und wurden

in ihrer nunmehr lautlich abgegrenzten und gegliederten Gestalt ein Besitz der Seele, von dem sie wufste, den sie durch Erinnerung festhielt, der allmählich den Wissensinhalt auch der Sprachgenossen umfafste. Was wir Weltbewufstsein genannt haben, entstand auf diese Weise, und ihm gegenüber machte sich dann auch das Ichbewufstsein geltend als die es umschliefsende Form, wenn es zur Bildung der Erkenntnisakte, wie sie die Sprache in der Satzform darstellt, die Substanz des vorgestellten Inhalts wählte, in welche es sich einbildete, um von diesem Punkte aus das Ganze, als ob es ein von ihm selbst Gewirktes wäre, sich einzuordnen. Es darf aber nicht übersehen werden, dafs hierbei das wirkende Ich sich noch unter der Hülle des vorgestellten Inhalts bewegt und dafs die Einbildung des Ich in das Satzsubjekt nur als von der Ichseele ausgehend zu verstehen ist, da sie unbewufst sich vollzieht, wie alle die Beseelungen und Übertragungen unseres Seelenwirkens auf die Prädikatsinhalte, sowie überhaupt alle Personifikationen, von denen wir zu sprechen hatten. Diese Ichseele ist also jene «Einrichtung» und das universale Bilden in uns, auf deren Wirken die Sprachbildung uns hinweist. —

Wir fahren nun in der Betrachtung der Wortbegriffe fort, die wir zunächst besprachen, sofern sie in der Form substantivierter Prädikatsbegriffe auftreten. Begriffe können nach unserer Auffassung überhaupt nur in der Substantivform gedacht werden, d. h. als selbständige Wesenheiten, als Substanzen in dem engeren Sinne, in welchem wir von diesem Worte Gebrauch machten. Thätigkeiten und Eigenschaften werden durch Verba und Adjektiva bezeichnet, aber Thätigkeits- und Eigenschaftsbegriffe lassen sich nur in der Substantivform darstellen, weil sie ein in sich Abgeschlossenes bezeichnen wollen.

Nun sind diese Prädikatsbegriffe nicht die einzigen Wortbegriffe, nur die auch äufserlich am meisten als solche erscheinenden, weil die Sprechenden sie so in der «fertigen» Sprache nicht vorfanden, sie deshalb besonders — sagen wir absichtlich — bilden mufsten, indem sie deren Inhalte Wörtern anderer Bildung entnahmen und diesen dann die Substanzform gaben. Bei derartigen Umbildungen trat wissend, wollend, wirkend das selbstbewufste, sich selbst bestimmende Ich hervor, aber es ist nicht minder als wirksam in allen Wortbegriffen anzusehen, auch wenn äufserlich wenig oder nichts von

solchem Umbilden zu bemerken ist. Es sind ja nämlich alle Wörter der Sprache, sofern sie Substantivform entweder schon haben oder diese als von den Sprechenden ihnen verliehen sich kennzeichnet (z. B. durch Artikel), auch Begriffswörter, wenn sie nach dem Willen der Sprechenden es sein sollen.

Was veranlafste oder nötigte aber dazu, die Wörter, diese Vertreter von Vorstellungen und weiter von Dingen, zu Begriffssymbolen zu machen? Worin bestand eigentlich die Veränderung, welche dadurch die Bedeutung der Wörter erfuhr? Was erreichte man auf diese Weise für das Erkennen? — Die Beantwortung dieser Fragen wird zugleich klar machen, inwiefern das Ich bei der Bildung der Wortbegriffe sich wirkend verhält; eine weiter gehende Ausführung der Lehre vom Begriffe ist für unsere Betrachtungen nicht erforderlich.

Soweit der Sprache die Aufgabe zufällt, die durch Empfindung und Wahrnehmung äufserer oder innerer Vorgänge angeregten Vorstellungen darzustellen und mitzuteilen, bedarf sie der Begriffswörter nicht; der Inhalt der Wörter, an denen unser Weltbewufstsein sich aufbaut, scheint zunächst sich mit dem Inhalt des Vorgestellten zu decken. In dem Mafse jedoch, wie die Wörter von der uns eigenen Bildekraft als Elemente des Weltbewufstseins aufeinander bezogen, verbunden und getrennt, zusammengestellt und unterschieden wurden, und zwar mittels der Wörter, welche das Wirken, die Zustände und Eigenschaften bezeichnen, fand sich dies Bilden — wir nennen es Denken — genötigt, die Wörter vorgestellter Substanzen gelten zu lassen oder vielmehr geltend zu machen als Begriffswörter, unter Umständen durch Zusammensetzung neue zu bilden. (Auch Ableitung ist Zusammensetzung.) Das Denken schuf zwar nicht die Begriffe, aber es veranlafste, dafs wir sie bildeten, da ihm für das Erkennen ein Zurückgehen auf den vorgestellten Inhalt der Wörter nicht genügte. Das Denken will begreifen, nicht vorstellen. —

Was ist aber damit verlangt?

Das Erkennen, durch welches das Mannigfaltige eines Vorstellens zur Einheit zusammengefafst wird, entwickelt sich mit und an der Sprache. Nun kann der Inhalt des Mannigfaltigen durch die dem Individuum bekannten entsprechenden Wörter dargestellt und vertreten werden, denn es handelt sich bei der Aussage nur um ein Gegebenes und Vorgestelltes, aber das die Einheit des-

selben in sich fassende Subjektswort ist, wie wir ausgeführt haben, nicht als *gegeben* durch die Vorstellung anzusehen, sondern wird vom Sprechenden als Träger der Satzform *erwählt*, und da kann der Fall eintreten, dafs ein nach seinem *Inhalt* passendes Wort doch die *Einheit*, so wie sie von dem Individuum *gedacht* ist, nicht zum Ausdruck bringt, weil es eben nur eine *Vorstellung* vertritt, nicht auch den *Begriff*.

Die *Wortbedeutung* steht ja mit dem *Wortlaute* in keiner notwendigen und deshalb auch in keiner dauernden Verbindung. Der Laut bezeichnet das Vorgestellte nur symbolisch, also unbestimmt. Die Sprachgenossen haben lernen müssen, was er bedeuten soll, mufsten sich allmählich an einen *Sprachgebrauch* gewöhnen, und dieser fügt, wie unsere Wörterbücher zeigen, der als ursprünglich angenommenen Bedeutung nach und nach noch viele andere hinzu. Ein Lautsymbol kann für sich selbst nie verständlich sein; man mufs seine Beziehung kennen. Die Sprachwurzel trug den Satz in sich, durch den solche Beziehung zum Ausdruck kommt; sie deutete auf eine unter vielen mögliche hin, und in ihrer Entwickelung zur Satzform schied sie die in ihr ruhende Substanz von dem Prädikat, auf welches dieselbe sich bezog. «Dies (d. h. dieser von mir vorgestellte Gegenstand) hat Hörner», so war etwa der *Inhalt* einer Sprachwurzel k̥arva (gr. κέρας, got. haurn), und das Ergebnis dieses ersten Erkennens gab dem cervus (ahd. hiruz, bei Homer: ἔλαφος κεραός) seinen Namen. Es wurde nun vorgestellt und erkannt: Der Hirsch (d. h. der Gehörnte) hat Hörner. Die Unbestimmtheit des Lautsymbols tritt hier deutlich hervor, denn auch z. B. unter Schafen giebt es gehörnte (Homer: ἄρνες κεραοί), und κριός (der Widder) ist auf κέρας zurückzuführen, wie auch wohl Rind (ahd. hrind). Unsere Bildekraft kann eben nicht *mehrere* Akte des Erkennens, des Zusammenfassens einer vorgestellten Mannigfaltigkeit *zugleich* vollziehen, es folgt ein Bildeakt, ein Satz auf den anderen, nur nacheinander werden sie Inhalt des Weltbewufstseins, und unser Wollen und Kunstschaffen geht in derselben Weise vor sich.

Die Bedeutung der Wörter wird also umgrenzt und bestimmt durch eine Reihe von Beziehungen, d. h. von Aussagen, welche der Sprachgebrauch für zulässig hält, und diese Reihe ist nie vollständig abgeschlossen. Handelte es sich nun einfach nur um die Bezeichnung eines vorgefundenen und so vorgestellten In-

halts, etwa: die Sonne leuchtet, der Schwan ist weifs, so genügten den Sprachgenossen die Wörter Sonne, Schwan, um als Subjekte die Einheit der Vorstellung eines Wahrgenommenen in sich zu fassen; anders aber wurde es, sobald der Satzinhalt Gegenstand eines Denkens, eines Nachdenkens, Bedenkens, wurde, so dafs es an den aufeinander bezogenen Wörtern zu einer Kritik kam. Erinnerte sich z. B. das Individuum, dafs zeitweise auch Dunkelheit herrsche, dafs die Schwäne in Australien schwarz seien, so bedachte man, ob der Satz «die Sonne leuchtet» auch nachts ausgesagt werden könne, ob die Schwäne in Australien auch mit Recht den Namen Schwan führten. Bestätigte nun das Denken den Satzinhalt, wie ihn die Verbindung der Satzelemente darstellte, und wiederholte man dann die Aussage: die Sonne leuchtet, so war nunmehr nicht mehr das vorgestellte Wort «die Sonne» gemeint, sondern der Wortbegriff der Sonne war Träger der Satzeinheit geworden; verwarf dagegen das Denken die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat, d. h. liefs sich dieselbe mit dem Bewufstseinsinhalt nicht vereinigen, so konnte der Satz für die Vorstellung tadellos gemacht werden, indem man etwa dem Subjekte eine beschränkende Bemerkung hinzufügte: «der Schwan — aufser in Australien u. s. w.» — aber den ursprünglichen Begriff drückte das Wort dann nicht mehr aus.

Das Begriffswort unterscheidet sich also dadurch von dem Worte der Vorstellung, dafs es als Einheit einer vorgestellten und ausgesagten Mannigfaltigkeit, welche dem Inhalt des Bewufstseins entspricht, gedacht werden solle und in diesem Sinne in Anwendung komme. Es konnten zwar in jedem einzelnen Satze nur immer ein Teil oder einzelne Bestandstücke des überhaupt denkbaren Mannigfaltigen zur Vorstellung kommen, aber das prüfende Denken verfolgte doch immer die Aufgabe, alle denkbaren Bestandstücke des Mannigfaltigen auf den Einheitsbegriff des Subjektswortes zu beziehen, weil es zu untersuchen hatte, ob irgend eines der Verbindung mit dem Subjektsworte, d. h. dem Eingehen in den von demselben vertretenen Einheitsbegriff widersprach. In Wirklichkeit konnte allerdings diese Aufgabe nie vollständig gelöst werden, nur so weit, als der Bewufstseinsinhalt, die Erinnerung des denkenden Individuums reichte; nur alles, was man wufste, konnte bedacht werden, und zwar nur so, wie es im Bewufstsein war. Es konnte also sehr wohl

auch dazu kommen, dafs Wortbegriffe aufgestellt wurden, wie der der Zauberei, Alchimie, Astrologie, des Phlogiston, des Teufels, der Engel u. d. m., gegen welche, sofern sie lediglich als Begriffe in Betracht kommen, auch nichts einzuwenden ist. Unser Wissen umfafst weder jemals die sämtlichen überhaupt denkbaren Beziehungen des Begriffswortes, noch hält es alle fest, welche es zu irgend einer Zeit aufgenommen hatte, so dafs es nicht als allgemeingültig oder dauernd bestimmt anzusehen ist, sondern nur als Träger der Einheit in einem Urteilssatze, von welchem angenommen wird, dafs ihn unser Denken jederzeit und unter allen Umständen als geeignet anerkennt. Dabei ist nicht zu vergessen, dafs die Prüfung des Denkens nur auf die Wörter und Wortbedeutungen sich bezieht, an welchen das Bewufstsein seine Welt hat; sollte es dem Individuum beim Denken einfallen, zurückzugehen auf Untersuchungen, welche Beobachtungen, Berechnungen u. s. w. verlangen, so müfsten doch auch deren Ergebnisse zuerst in Wörtern dargestellt und auf ihre Übereinstimmung mit dem Bewufstseinsinhalte geprüft sein, um gedacht und begriffen werden zu können.

Klar aber ist, dafs dies Umbilden von Wörtern des Vorstellens zu Begriffswörtern nur von dem seiner selbst bewufsten und sich selbst bestimmenden Ich ausgehen kann. Denn überhaupt schon ist ein Wirken ohne eine wirkende Kraft, und eine die gedachte Einheitsform hervorbringende Kraft nicht ohne Einheitsform — also nur als das Ich der Seele — zu denken; bei der Begriffsbildung weifs aber auch diese bildende Kraft unmittelbar von sich selbst, weil sie sich die Wortinhalte als Gegenstände ihres Bildens gegenüberstellt und dies weifs; sie weifs auch, dafs sie es ist, welche sie aufeinander bezieht, miteinander vergleicht, weifs endlich, dafs sie die Entscheidung in Bezug auf die Einheitsform des in Betracht kommenden Urteilssatzes giebt, und würde dies auch so von sich aussagen, sobald ein Anlafs eintritt, sich auf sich zu besinnen.

Das Ich also weifs sich als die den Begriff des Wortes in sich schliefsende Wesenheit; es hat dessen Inhalt nach allen Seiten «begriffen», ihn mit seiner Einheitsform völlig durchdrungen, ihn zu einer gedachten Substanz gemacht. Während demnach das Wort als Vertreter eines Vorstellungsinhalts dem Ich noch als ein Nicht-Ich, welches in das Bewufstsein als Bruchstück des Weltbewufstseins eingeht, gegenübersteht, zeigt

das Wort als Bezeichnung eines Begriffes an, wie sein Inhalt, d. h. wie die Bestandstücke dieses Weltbewufstseins mit dem Selbstbewufstsein verwachsen sind, so dafs an ihnen erkannt wird, wie die Bewufstseinswelt im Selbstbewufstsein sich umbildet, um mit ihm in Einheit sein zu können (vgl. oben S. 49 fg.). Nicht das Wesen der Dinge giebt der Begriff an, wie man wohl gemeint hat, sondern das Wesen der Menschenseele offenbart er, wie sie das Mannigfaltige der Welt in sich aufnimmt und mit ihrer Ichform durchdringt.

Hüten wir uns jedoch, über dem Unterscheiden der Wörter, wiefern sie Vorstellungen oder Begriffe ausdrücken, zu vergessen, dafs sie jedenfalls Wörter sind, jedenfalls Umbildungen, welche die uns eigene Bildekraft hervorbringt. Es wäre dies ebenso, wie wenn die sogenannten Naturalisten unter unseren Künstlern, welche der Wirklichkeit nachgehen, ihre idealistisch gestaltenden Genossen, welche Ideen auszudrücken bestrebt sind, nicht wollten gelten lassen, obwohl die Kunst weder die Wirklichkeit noch die Idee missen kann, wenn auch die Künstler sich nicht immer darüber klar sind, dafs sie Ideen folgen. Auch beim Erkennen kann das Bilden des Begriffs so wenig des Vorstellens entbehren, wie das Denken, aus welchem der Begriff hervorgeht, schon beim Vorstellen fehlen kann. Es ist universales Bilden, welches das Entstehen von Empfindungen bewirkt, aber in den Wahrnehmungen, welche infolge des Empfindens uns möglich werden, zeigt sich schon unser eigenes Bilden, indem wir das Wahrgenommene vorstellen. Im Vorstellen macht sich wiederum auch das Denken bemerkbar, d. h. die Fortbildung des Vorstellens, welche eintritt, sobald dasselbe in den Lautsymbolen der Sprache zu fester Gestaltung gelangt ist; denn wie das Bilden der Vorstellungssätze, der Satzbilder, so setzt auch deren Verständnis voraus, dafs die Wörter, aus denen sie bestehen, aufeinander bezogen, voneinander getrennt, miteinander geeinigt, d. h. also: gedacht werden, wenn auch zunächst der Grund ihrer Verbindung noch unbeachtet blieb. Und nun weiter, wenn wir, indem wir an den Wörtern denken, den Einheitsbegriff des Mannigfaltigen in der Satzform hervorbringen, verschwindet doch darum beim Begreifen nicht das Vorstellen. Es erhält sich, um den Begriff lebendig zu erhalten, es herrscht nicht mehr in den Akten unseres Bildens, aber es geht ihnen vorher, oder begleitet sie, oder folgt ihnen. Dies Mitwirken des

Vorstellens ist auch nicht zufällig, da die Wörter, an denen gedacht wird, die Vorstellungen als ihren Inhalt festhalten, ob sie nun als vorgestellte Substanzen schon die Substantivform haben, oder ob sie dieselbe, wenn sie Prädikatsbegriffe sind, d. h. in der «fertigen» Sprache als Verba oder adjektivische Nomina auftreten, erst später durch Ableitung oder Zusammensetzung erhalten. Diese Vorstellungen — (von solchen, die sich zufällig noch sonst einstellen mögen, sprechen wir hier nicht) — sind erinnerte, d. h. es sind Vorstellungen unseres Bewufstseinsinhalts, welche wir wieder hervorbringen, wenn wir beim Denken Anlafs finden, auf sie zurückzugehen, bei dem oder jenem Worte prüfend und vergleichend anzuhalten, um dessen Bedeutung, d. h. den Inhalt genauer zu erfassen, wie weit er Einheitsbegriff des Mannigfaltigen sein kann, wie weit er nur eine Beziehung auf denselben darstellt. Dafs der Begriff an sich nicht vorgestellt werden kann, ist selbstverständlich, denn gerade die Vorstellung des Einzelnen mufs in dem Worte, welches sie zum Inhalt hat, erlöschen, damit er als Einheit eines Mannigfaltigen gedacht werden kann, wie ja auch diese Loslösung von dem, was wahrnehmbar und vorstellbar ist, dazu führte, dafs man an den Begriffen ein Ewiges, über Raum und Zeit Erhabenes, zu besitzen glaubte, obwohl wir freilich in dieser Beziehung nichts weiter wissen, als dafs ihr Inhalt, so wie wir ihn denken, nicht auch vorstellbar ist. Wenn also z. B. in Urteilssätzen, bei denen wir uns besinnen, ehe wir sprechen, von Begriffen, wie Baum, Pferd, Mensch, oder Schwere, Weisheit, Liebe, ausgesagt wird, so sind diese unvorstellbar, weil unwirklich; aber um dessen gewifs zu sein, dafs wir bei den Aussagen nicht irren, haben wir uns an die Wortbedeutung, d. h. an den vorgestellten Inhalt von Mensch, schwer, lieben u. s. w. zu erinnern, d. h. ihn so zu erneuern, wie wir ihn im Bewufstsein haben. Die Begriffe sind nur gültig, wirkend und wirklich für das Bewufstsein, und so kommt es nicht darauf an, dafs wir etwa beim Begriff «Mensch» alle Individuen vorstellen, bei «Schwere» alles, was schwer ist u. s. w., sondern darauf, dafs kein Bestandstück unseres Bewufstseinsinhalts den Aussagen widerspricht. Die Erfahrungen der Gattung Mensch, welche durch die Sprache allen Individuen zugänglich werden, geben den Begriffswörtern keinen gröfseren Wert, aber gröfsere Genauigkeit.

Welcher Wert ist nun den Begriffen zuzusprechen? Eben

dieser vornehmlich, dafs sie Wertbegriffe sind und demgemäfs auf das Leben der Seele einwirken. Sie sind aber Wertbegriffe, weil ihnen, wie wir sahen, das selbstbewufste, sich selbstbestimmende Ich einwohnt und ihnen die Einheitsform giebt.

Wir betrachten näher, wie die Ichform sich in den Begriffswörtern wirksam zeigt. Schon für das Zustandekommen und die Darstellung der Akte des Erkennens und der sprachlichen Darstellung des Urteilens erweisen sich die Begriffswörter als unentbehrlich; ohne sie würden wir im Erkennen nicht weit kommen. Denn sie fassen die vom Ich gestellte, obwohl unausgesprochene Forderung in sich, dafs von den begrifflichen Einheiten, welche sie vertreten, alles Vorstellbare des Inhalts, von welchem wir wissen, umschlossen gedacht werde. Fehlten uns die Begriffswörter, so müfste in allen Urteilssätzen diese Forderung, welcher je nach dem Inhalt der Subjektswörter in verschiedener Weise genügt werden könnte, neben dem blofsen Worte in der Darstellung sich geltend machen, und bei jeder Bezugnahme auf dasselbe irgendwie zur Sprache gebracht werden. Besonders übel wären die Erkennenden daran, wenn sie einen Ersatz für Prädikatsbegriffswörter zu suchen hätten. Man denke etwa an Wörter, wie Wirkung, Anziehung, Zustand, Verhältnis, Beziehung, Recht, Gedanke u. d. m.

Es betrifft dies anscheinend nur die Technik des Erkennens und dessen sprachlicher Darstellung, aber wenn auch das Begriffswort nach seinem Inhalt etwa durch Umschreibungen genügend bezeichnet werden könnte, so würde doch eben die Einheitsform des Begriffes, wie sie in dem einzelnen, das Mannigfaltige in sich schliefsenden Worte zum Ausdruck kommt, verloren sein; und mit ihr wäre das Wirken des Ich in der uns eigenen Bildekraft, welche mittels des beziehenden, trennenden, verbindenden Denkens die Wörter zu Begriffswörtern umbildet, aufgehoben, denn gerade durch diese Einheitsform kommt es zu einer weiteren Denkarbeit, welche unser Erkennen verinnerlicht und vertieft.

Die Einheit des Vorstellungssatzes ist ja von wesentlich anderer Bedeutung als die des begrifflichen Urteilssatzes. In jenem bedeutet sie nur, dafs in der Vorstellung eines wirklichen Vorgangs die Satzelemente zusammen gegeben und von einem bestimmten Punkte (dem Subjekt) aus in diesem Zusammenhange dargestellt sind. Dagegen ist die einheitliche Verbindung

des Prädikats mit dem Subjekt-Begriffswort im Urteilssatz von nirgendher gegeben, sondern wird erst durch das Bilden des Denkens vermittelt. Ich sehe etwa, dafs ein Pferd einen Wagen zieht, ein anderes einen Reiter trägt; ich stelle dies vor und sage demgemäfs von dem wahrgenommenen Pferde aus: dafs es zieht, trägt, ich stelle damit lediglich ein Gegebenes dar. Nun arbeitet vielleicht an den Wörtern Pferd, ziehen, tragen das beziehende Denken weiter, schliefst andere Wörter des Bewufstseinsinhalts an und bildet den Urteilssatz: das Pferd ist ein nützliches Tier; dann ist das zum Begriffswort gewordene Wort «Pferd» Träger einer gewollten und gedachten Einheit. Der Fortschritt im Erkennen vom Vorstellungssatz zum Urteilssatz ist deutlich; nur bei diesem handelt es sich um die Wahrheit des Ausgesagten, jener ist so, wie er natürlicherweise sein mufs.

Dafs wir das Wahre bei Beurteilung des Mannigfaltigen in der Welt erkennen, hat für uns Wert, wir glauben dies Viele so in seinem Wesen zu begreifen. Nicht dies gewährt uns dabei Befriedigung, dafs wir eine Bereicherung unseres Kennens zu erfahren scheinen, da z. B. der Begriff «Pferd» uns gestatte, nunmehr von allen Pferden etwas auszusagen, was wir bisher nur von einzelnen Exemplaren wissen konnten. Unser Erkennen hat sich vertieft, unser Kennen hat um nichts zugenommen. Es ist ja gewifs, um bei unserem Beispiel zu bleiben, dafs keineswegs alle Pferde sich als nützliche Tiere zeigen, und es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, dafs die Unbestimmtheit des Lautsymbols «Pferd», welche auch dem Begriffsworte Pferd anhaftet (ungenau und irreleitend ist es, diese Unbestimmtheit die «Allgemeinheit des Begriffs» zu nennen), alle Pferde bezeichne, weil sie kein Exemplar ausschliefst. Der Einheitsbegriff des Pferdes umfafst keine Summe, sondern ist ein Ergebnis des Denkens, hervorgegangen aus dem Beziehen des Wortes Pferd auf unseren Bewufstseinsinhalt. Dieses Begriffspferd hat mit den wirklichen Pferden nichts weiter gemein, als die durch das Lautsymbol Pferd angeregten Erinnerungen an sie; aber es ergiebt sich an ihm, wie an allen Begriffswörtern, dafs die Bruchstücke der gegebenen Wirklichkeit, welche wir durch sie begreifen lernen, unserem Denken entsprechen, so dafs es uns möglich wird, uns mit dem Universum in Einheit zu fühlen, trotz der uns von ihm gegebenen Selbständigkeit im Wollen und Denken.

Wenn wir sagen «in Einheit mit dem Universum», meinen wir damit nicht «in Einheit mit der Wirklichkeit», sondern mit dem für uns Wahren in der Wirklichkeit. Nehmen wir wieder ein Beispiel. Das Begriffswort «Wärme» giebt uns die Einheitsform für gewisse Empfindungen, die wir in uns wahrnehmen und fühlen, von denen wir also unmittelbar wissen, aber auch für die Beurteilung mannigfaltiger Vorgänge, auf welche unser Denken diesen Begriff als deren Ursache oder deren Wirkung bezieht, z. B. wenn Körper sich ausdehnen oder ihren Aggregatszustand ändern, wenn irgendwo Verbrennung oder Reibung stattfindet. Dies Mannigfaltige des Geschehens, welches in jedem Falle so wahrgenommen wird, dafs wir aussagen können, es sei dieser oder jener Körper «warm», gehört dem Kennen der Wirklichkeit, des Gegebenen an, die Einheitsform des Begriffs «Wärme» ist aber in dieser Wirklichkeit nicht zu finden; diese Form ist von uns unserem Kennen durch Umbildung der Adjektivform in die des Substantivs eingebildet und so für unser Erkennen zur Substanz gemacht worden. Wer nun diese Umbildung nur aus dem Bedürfnis der Sprechenden, die Technik des sprachlichen Ausdrucks zu erleichtern, herleiten will, von der wir oben gesprochen haben, verwechselt die Wirkung mit der Ursache. Erst wenn solche Vorgänge, wie z. B. dafs Metalle sich ausdehnen, dafs Eis schmilzt, Wasser verdampft, aneinander geriebene Hölzer warm werden, zu unserem Empfinden des «Warm» in Beziehung gesetzt und in dem Mannigfaltigen und Besonderen dieses Geschehens die Eigenschaft «warm» als diejenige Bestimmung erkannt wird, nach welcher sie als zusammengehörig zu beurteilen sind, tritt das Bedürfnis ein, dies Denkergebnis in diejenige sprachliche Form zu bringen, welche die Einheit des Wahrgenommenen und Erschlossenen anzeigt und dem Wechsel der Aussagen gegenüber, welche überhaupt von ihr als dem Satzsubjekt denkbar sind, als beharrende Substanz sich kennzeichnet, d. h. in die Form des Substantivs. Dafs diese Form für den sprachlichen Ausdruck dann auch von gröfster Bedeutung ist, haben wir schon hervorgehoben.

Das Begriffswort «Wärme» bezeichnet also nichts, was seiner Einheitsform in der gegebenen Wirklichkeit entspricht, sondern ist ein Wahres, von uns für uns an Bruchstücken des Wirklichen gewonnen als ein wahrhaft Wirkendes also Wirkliches, welches in dem Weltbilde unseres Bewufstseins gilt, auch in allen Einzel-

fällen seines Bereichs der Wahrnehmung nicht widerspricht und bewirkt, dafs wir diese im Zusammenhang begreifen und als begriffen im Wort festhalten. Nun ist freilich das Wort Wärme uns so geläufig, dafs wir schwerlich einmal daran denken, es sei ein Träger des in Wahrheit Wirklichen, nicht des Gegebenen, es auch oft in der Rede verwenden, wo das Adjektiv warm den Sinn genauer bezeichnet hätte, aber aus dem Sprachgebrauch ist das Erkennen nicht zu bestimmen. Wir sagen z. B. auch: Jemand die Wahrheit sagen, während sich der Römer genauer ausdrückte: verum dicere alicui, nicht veritatem.

Sehen wir jedoch weiter zu, wie die Begriffswörter unser Erkennen des Wahren fördern. Als wahr gilt uns ein Erkenntnisakt, wenn er die Prüfung unseres Denkens besteht, und darum sind die Begriffswörter für uns Darstellungen eines Wahren. Da aber die Prüfung dieser Einheitsformen nur den thatsächlich nicht vollständigen und von unsicheren Vorstellungen abhängigen Inhalt des jedesmaligen Bewufstseins zur Grundlage hat, sie nicht selten also geändert oder aufgehoben werden müssen, wie z. B. die Begriffswörter Wärmestoff, Lebenskraft, Hexerei, so sind sie auch als Denkaufgaben zu betrachten, welche die Aufforderung zu weiterer Prüfung in sich tragen, d. h. zu weiterem Kennen und Erkennen. Wir können leicht bemerken, dafs dies nicht auf den Wissenstrieb im allgemeinen zurückzuführen ist, sondern auf ein Wirken, welches mit den Begriffswörtern auch dann verbunden erscheint, wenn wir sie abgesondert für sich betrachten und dann beobachten, wie sie wirken. Alle Wörter nämlich, wenn sie Substantivform haben oder annehmen, werden für uns, sobald wir sie abgesondert für sich ins Auge fassen, zu Begriffswörtern, zu Einheitsformen und Substanzen, welche gelten sollen. Wenn wir nun in den Fall kommen oder ihn herbeiführen, auf das Substantiv für sich allein zu merken, also ohne dafs es durch ein Prädikat mit einem bestimmten Bestandstücke des seiner Einheit angehörigen Mannigfaltigen in einer bestimmten Verbindung gehalten wird, dann löst sich sogleich seine Substanz in ein aus der Erinnerung geholtes Vorstellen seines mannigfaltigen Inhalts und in ein Denken auf, welches diesen Inhalt auf die begriffliche Einheit der Substanz bezieht; es entsteht ein Bilden aus dem Begriffsworte. Denken wir uns z. B. das Wort als Überschrift zu Beschreibungen, etwa: die Ameise, oder zu einer Erzählung, wie: Freundschaft, oder zu einer Ab-

handlung mit dem Titel: der Krieg, oder zu einer Dichtung betitelt: der Abend, oder zu einem Musikstück: der Traum, oder als Unterschrift unter einem Werke der bildenden Künste, etwa: das Gewitter, der Bettler u. d. m. Diese Wörter deuten dann auf das Mannigfaltige hin, was unserem Wissen oder Wahrnehmen geboten wird, und wir machen uns einen Begriff von dem Inhalt, den wir dargestellt finden werden; mit mehr oder weniger Eifer, je nachdem unsere Bildekraft sich in höherem oder geringerem Mafse von solchen einzelnen (vor- oder nachgesetzten) Begriffswörtern mehr oder weniger angeregt fühlt. Woher kommt nun diese Anregung? Daher, dafs wir diese Wörter nicht blofs im Wissen haben, sondern auch im Gefühl, dafs wir sie fühlen, sobald ihr Laut von uns gehört und vorgestellt wird, so dafs die Anregung unterbleibt, wenn das Gefühl den Begriff von sich ablehnt, d. h. von ihm nichts wissen will. Das Gefühl ist es, was uns anregt; es macht uns kund, was uns Lust bringt oder Unlust, was uns ein Wert ist oder ein Unwert, und so bringt es uns in eine Spannung, die in ein Wollen übergehen kann. Es ist wichtig für das Verständnis des begrifflichen Erkennens, dies zu beachten; in der fortlaufenden Rede, wo Urteile sich an Urteile reihen, kommt es uns weniger zum Bewufstsein, weil dann unsere Aufmerksamkeit mehr auf den Inhalt der Prädikate und deren Verhältnis zum Subjektsbegriff als auf diesen selbst gerichtet ist, und weil diese Prädikate das eben liefern, was an sich in dem Begriffswort als Forderung und Aufgabe steckt, dafs es sich als Einheit seiner ihm angehörenden Mannigfaltigkeit darstelle.

Wir haben schon früher bemerkt, dafs die Welt unseres Bewufstseins sich für das Erkennen zu einer Welt in den Lautsymbolen der Sprache, in Wörtern, umbilde und dafs diese Verkörperung unserer Vorstellungen und Gedanken uns die wirkliche Welt vertrete. Was aber wir Menschen bilden mögen, es entbehrt eines eigenen Lebens, mufs immer wieder neu von uns belebt werden, um das zu sein und das zu wirken, als was unser Bilden es hervorbrachte. So unsere Wörter. Um die Vertretung des Wirklichen für unser Bewufstsein übernehmen zu können, mufs dies von neuem an den Lauten der Wörter vorgestellt und gedacht werden — aus der Erinnerung —, die Wörter müssen wieder vergeistigt, seelisch gemacht werden, dann erst verstehen wir sie und können sie verwenden als Vertreter von

Weltbruchstücken, während sie für sich nichts wären als Stimmlaute. Sind sie aber so wieder zum Leben gekommen, dann wirken sie auch auf unser seelisches Leben, wie damals, als sie hervorgebracht wurden. In der Seele waren sie damals ein Vorstellen und das philosophische Erkennen betrachtet sie als Zeichen für Vorstellungen, kann sich auf weiteres nicht einlassen, wenn es seine Unterscheidungen klar und deutlich festhalten will. Aber im Leben der Seele ist und wirkt kein besonders Benanntes für sich, sondern jedes auf alles, denn sie ist Einheit, Ichseele; auch das Vorstellen vollzieht sich nicht abgeschlossen für sich, es wirkt auf die Zustände der Seele und wird wiederum von diesen beeinflufst. Sehen wir näher zu, wie Vorstellen und Fühlen zu einander in Beziehung treten; die Bedeutung der Wörter wird dadurch klarer. —

Es ist bekannt, wie bei Empfindungen, welche unsere Sinnesorgane uns vermitteln, wenn wir sie haben wollen, d. h. wenn wir auf sie merken, z. B. beim Betrachten von Gestalten, von Farben, beim Hören von Klängen, Vorstellen und Fühlen ineinander zu wirken pflegen. Bleiben wir hier bei den Klängen, da sie von demselben Sinne erfafst werden, wie unsere Stimmlaute. Erinnern wir uns, wie der leise rieselnde Regen, das Heulen des Sturmwinds, wie Glockenklang, Trompetengeschmetter, das Wimmern verletzter Tiere auf unsere Stimmung wirken und mancherlei Gefühle anregen, so erfahren wir doch noch bestimmter an uns selbst, wie der Klang unserer naturgegebenen Laute nicht minder, wie der unserer Wörter, ebenso unser Fühlen erregt: — zum Ich hin, — wie er unser Vorstellen fordert: — zum Nicht-Ich hin. Wir werden durch das Schreien des ungeduldigen Kindes belästigt, d. h. wir fühlen es mit Unlust, und wenn sich das Kleine endlich in ein Weinen hineingeschrieen hat, d. h. wenn es sein Schreien gefühlt hat, fühlen auch wir uns mitleidend, obwohl unsere Wahrnehmung uns nichts Bängliches zeigt. Und was die Wörter angeht, so wissen wir ja, wie deren Klang «zündet», wie wir begeistert einstimmen in den Ruf: Der und jener solle hoch leben, oder Hurra, oder auch: Hinaus mit ihm! —

Redner aller Arten rühren oder entflammen oder erbauen oder erheben sich und ihre Hörer an ihren Wörtern und Worten dadurch, dafs diese auch gefühlt werden, sobald man sie empfunden und vorgestellt hat. Man würde irren, wenn man einer an den Reden etwa gewonnenen Erkenntnis, der Ge-

dankenmacht des Inhalts, solche Wirkungen auf unser Fühlen zuschreiben wollte; diese erfolgen auch, wenn es nichts zu hören gab, als Gemeinplätze.

Erinnern wir uns an die Betrachtungen, welche wir oben über das religiöse Gefühl und die religiösen Vorstellungen, d. h. die Mythen, angestellt haben. Der in Sprache ausgedrückte Mythos ist von dem religiösen Gefühl untrennbar; er wird aber auch wieder ein Mittel, durch welches religiöses Gefühl erweckt wird. Vielleicht wird, wenn man hieran denkt, das Verständnis der folgenden Ausführung erleichtert, durch welche wir uns «das Geheimnis des Wortes» zu erschliefsen versuchen.

Zwischen den in der Wirklichkeit erscheinenden Vorgängen und Dingen einerseits und den Wörtern, welche diese Weltbruchstücke in unserem Bewufstsein v e r t r e t e n, andererseits mufs irgendwelcher Zusammenhang, irgendwelche Verbindung bestehen, damit solches Vertreten überhaupt möglich sei. Diese Verbindung mufs ihren Grund in dem universalen Bilden haben; von menschlichem Bemühen kann sie nicht allein hervorgebracht werden, zu einer «Übereinkunft» mit uns versteht sich die Welt nicht, und Übereinkunft unter den Menschen scheint doch v o r der Schaffung von Wörtern nicht möglich und würde, wenn sie eintreten könnte, doch auf einen ohne sie bestehenden Zusammenhang sich stützen müssen. Allerdings scheint der Abstand zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem sinnlichen Lautsymbol verringert, wenn man bedenkt, dafs nicht das sinnliche Ding von dem Worte dargestellt wird, sondern die unsinnliche Vorstellung des Dinges, und wenn man weiter zugiebt, dafs die Wörter nicht ihre Gegenstände abbilden, sondern es nur zu einer symbolischen, unbestimmten Bezeichnung des Vorgestellten bringen. Aber wir müssen uns doch sagen, dafs durch die Erkenntnis, wie die Wörter nur συμβολικῶς das Vorgestellte bezeichnen, die Forderung, dafs ein wenn auch nicht erkannter Zusammenhang zwischen Ding, Vorstellung und Wort bestehen müsse, lediglich anerkannt wird. Wie wenig auch eine nur symbolische Zusammengehörigkeit von Vorstellung und Laut durch menschliche Kunst allein gewirkt werden kann, zeigt sich, wenn man die seltenen Fälle sich besieht, in welchen die sprechenden Menschen deutlich ihre Absicht zeigen, möglichste Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Laut herbeizuführen. Man sollte meinen, dafs in diesen Fällen der Wortbildung durch Onomatopöie, Schall-

nachahmung, bei welcher die Natur die zu wählende Lautgliederung uns gleichsam vorspricht, die Vorstellung des Gehörten zu einer und derselben Gestaltung der Wortbilder führen müsse. Aber nun vergleiche man etwa: Die Biene summt, mit l'abeille bourdonne; der Esel yahnt, mit l'âne brait, asinus rudit, *ὄνος ὀγκᾶται;* die Ente schnattert, mit le canard cancane; die Schwalbe zwitschert, mit l'hirondelle gazouille; der Bär brummt, mit l'ours gronde u. d. m. (Gerber, D. Sprache als Kunst, 2. A., Bd. I, S. 187.) Renan (orig. du lang. S. 148) sagt: «La raison qui a déterminé le choix des premiers hommes peut nous échapper; mais elle a existé. La liaison du sens et du mot n'est jamais nécessaire, jamais arbitraire, toujours elle est motivée.» Der Satz ist nicht unrichtig, aber er giebt nichts Bestimmtes. Er besagt, dafs ein von der Natur gegebener Zusammenhang zwischen dem Dinge und dem Wortbilde nicht besteht, dafs ebensowenig die Wahl des Wortes durch das subjektive Belieben der Menschen bestimmt wurde, dafs sie aber jedenfalls begründet ist. Wodurch aber? — Aus den jetzigen Wörtern ist nichts zu entnehmen, sagt Renan (S. 142 fg.): «Qui pourrait ressaisir les impressions fugitives des naifs créateurs du langage dans des mots qui ont subi tant de changements et qui sont si loin de leur acception originelle? Qui pourra retrouver les sentiers capricieux que suivit l'imagination, et les associations d'idées, qui la guidèrent, dans cette œuvre spontanée, où tantôt l'homme, tantôt la nature renouaient le fil brisé des analogies, et croisaient leur action réciproque dans une indissoluble unité? —»

Wie man sieht, teilen sich in Renans Betrachtung Natur und Mensch in die Arbeit der Wortbildung, beide stehen einander gegenüber, und doch kommt es zu einer «indissoluble unité»! Verständlich wird dies nur dann, wenn wir die «Bildekraft des Universums» an die Stellen dessen setzen, was er Natur nennt, die Natur da draufsen ohne den Menschen, da ja hier von dem sinnlichen Leibe des Menschen nicht die Rede ist. Die universale Bildekraft begreifen wir als nicht blofs das in der sogenannten Natur Wirkende, sondern ebenso auch als den Grund, aus welchem sich das Ich und die «eigene Bildekraft» des Menschen, sich selbst wissend und bestimmend, erhebt; so angesehen verhilft sie uns zu einiger Einsicht in den Zusammenhang zwischen Ding und Wort, denn was draufsen war, wird drinnen.

Es ist ja die Grundlage, aus welcher dies seiner selbst bewufste Ich sich erhebt, eine uns derartig gegebene, dafs sie unabhängig von unserem Willen eintritt und bleibt, ohne dafs unsere eigene Bildekraft sich beteiligt, obwohl sie unzertrennlich mit unserem Dasein verknüpft ist; und deshalb ist sie nicht aufzufassen als ein Bilden des Menschen, sondern des Universums im Menschen. Diese Grundlage nennen wir das Fühlen, welches allerdings durch uns hervorgebracht wird, aber nicht von uns. Soweit wir aus unserem Leben Erinnerungen haben oder andere Individuen in ihrer frühesten Zeit beobachten können, finden wir uns immer imstande, den Zustand, in welchem wir uns befinden oder in den wir gesetzt werden, zu fühlen. Von uns zu wissen, ja selbst den ersten Schritt dazu zu thun: vorzustellen und zu kennen, endlich uns selbst zu wissen, dazu kommen wir erst später, und dann erst können wir auch wissen, dafs wir uns fühlen, und aussprechen, wie. Als universal-gegebenen Untergrund unseres Seelenlebens betrachten wir also das Fühlen, die Daseinsgefühle, aus denen die Ichheitsgefühle sich entwickeln (s. oben Kap. V, Abschn. III). Wir nehmen nicht etwa an, dafs dieser Untergrund des Fühlens für sich abgeschlossen im Menschen ruhe oder aus sich selbst sich errege; vielmehr, da er immer von einer bestimmten Beschaffenheit ist, mufs auch immer diese Beschaffenheit zurückgeführt werden auf ein Wirken der Natur, sei es die aufser uns oder in uns gegebene, beides vereinigt als Bilden des Universums, als Wirken des Stoffs auf eine formende Ichform. Und zwar wird der Stoff in der Seele zum Vorstellen des Stoffes; dafs dann aber die Vorstellungen überhaupt zu lautlichem Ausdruck gebracht und dafs die Laute weiter gegliedert werden, so dafs an der Beschaffenheit der Wortformen die Verschiedenheit der Vorstellungen sich kundgiebt, ist Folge des Fühlens, wie es von den Vorstellungen angeregt wird. Anregung nämlich geht von den Vorstellungen aus, da sie von der Seele als das Auftreten eines inneren Vorgangs unmittelbar empfunden werden, an welchem dann erfühlt, gleichsam ertastet wird, wie derselbe auf die ganze Ichseele wirkt, von welcher Beschaffenheit er also in Bezug auf diese Seele ist. Diese Beschaffenheit aber kann für das Erkennen keine gröfsere Bestimmtheit liefern, als welche dem Fühlen eigen ist; und wenn wir oben darauf hinwiesen, dafs die Lautsymbole der Sprache, als Laute, das unsinnlich Vorgestellte nur unbestimmt

zu bezeichnen vermögen, können wir jetzt hinzufügen, dafs eine weiter gehende Bestimmtheit ihnen von unserer Seele auch nicht mitgeteilt wird, wenn sie gebildet werden. Das Symbolische in ihnen ist das Gefühlte, und mehr steckt hinter dem Symbole nicht, als die gefühlte Vorstellung. Schon vor der Bildung von Lautsymbolen tönen unsere Gefühle in Lauten aus, in dem Schrei der Furcht, in den Klagetönen des Schmerzes oder der Angst, im Frohlocken der Freude, im Ausruf und im Deuten durch den Laut bei der Verwunderung u. s. w. Dies ist die naturgegebene Vorstufe zur Wahl der Laute bei der Bildung der Sprachwurzeln, und diese Wahl erfolgt demgemäfs, wie ein Vorstellen vom Individuum gefühlt wird. Die Sprachwurzel konnte nun recht glücklich gewählt sein und sich dennoch höchst unbestimmt zeigen in Bezug auf die Bedeutung der Wörter, welche ihr entstammen. Nehmen wir etwa die Wurzel plu. Sie bezeichnet (s. Curtius, Grundz. der Griech. Etymol. 5. Aufl. S. 279) nach dem Gefühl, welches vom Vorstellen angeregt wird, «die Bewegung im Wasser und des Wassers in vier Hauptunterschieden: 1) schwimmen, schwemmen, waschen, 2) schiffen, 3) fliefsen, 4) regnen (im Skt. und Altir. auch Bewegung überhaupt) vielleicht auch (in plorare, zusammenhängend mit Altlat. perplovere) weinen.» So deutet dieselbe Sprachwurzel auf die Wörter (lat.) pluit, (gr.) *πλόος*, (got.) flôdus, (ahd.) fluot, (skr.) aplu, plu, plavajami, plavás u. s. w., die doch Zeichen für in der Wirklichkeit sehr Verschiedenes sind. — Dafs aber ein Gefühl es ist, durch welches die Wahl bei der Wortbildung bestimmt wird, zeigt sich so deutlich, dafs wir es ohne Mühe nachfühlen, wenn, wie es immer geschieht, Wörtern mit unsinnlicher Bedeutung eine sinnliche zu Grunde gelegt war; wie käme das «Begreifen» einer Gedankenreihe mit dem «Begreifen» von Wolle oder Seide zu derselben Lautbezeichnung oder das «Vorstellen» einer Gemütserregung mit dem eines Stuhles, wenn nicht ein Fühlen solche *μεταφορὰ κατὰ τὸ ἀνάλογον* ermöglicht, ja zu ihr gezwungen hätte! Die Seele fühlt eben in und aufser sich das Universum; die schwankenden Fäden aber, an welchen unser Erkennen durch die Lautsymbole seinen Halt sucht, werden nur dadurch in bestimmten Richtungen festgehalten, dafs das Netzwerk der Sätze sie gegenseitig bindet, und dafs so die Wörter in der Erinnerung an diese Verbindungen der Gewöhnung des Sprachgebrauchs anheimfallen, der ihnen dann die überhaupt mögliche Bestimmt-

heit ihrer Bedeutungen verschafft, so dafs sie in dem Zusammenhange, in welchen die Rede sie bringt, als gewufst erscheinen, nicht mehr als gefühlt.

Man wird fragen, ob die Beschaffenheit des Gefühls oder des Fühlens, von dem wir gesprochen haben, sich nicht näher angeben läfst. Es liegt nahe, hier an das Wort Sprachgefühl zu denken, aber der Sprachgebrauch beschränkt dessen Bedeutung darauf, es sei die Fähigkeit, die in einer bestimmten Sprache angemessene Ausdrucksweise zu finden, und es würde uns auch nichts erklären, wenn wir sagten, dies Gefühl zeige sich an der Sprache, sei also Sprachgefühl. Auf dem Gebiete der Ästhetik, wo sich das Gefühl für das Schöne in Kunstwerken ausspricht, im Gebiete der Ethik, wo es sich um Begehren und Widerstreben, um Wert und Unwert unseres Wirkens handelt, tritt das Wesen und die treibende Kraft der Gefühle deutlich hervor; weniger bemerkbar machen sie sich auf dem Gebiet des Erkennens, und mit Recht lehnen auch die Wissenschaften jeden Einflufs des Gefühls auf die Denkthätigkeit ihrer Arbeiter ab, doch aber werden sie nicht leugnen können, dafs es ein gegebenes Gefühl ist, aus welchem alle Wissenschaften emporwachsen. Sie wären nicht da, wenn man kein Verlangen in sich fühlte zu kennen, zu wissen, nachzudenken, zu erkennen. (Arist. [M. in.] *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὑτάς.*) Dafs aber die Gefühle sich uns als etwas Treibendes in der Seele kundgeben, ist uns bekannt, weil wir es häufig erfahren, und so spricht man zwar nicht von Erkenntnisgefühlen, Wissensgefühlen u. a. m., aber von sogenannten Trieben, welche nichts anderes sind, als Gefühle; der Sprachgebrauch kennt also z. B. einen Wissenstrieb, einen Erkenntnistrieb, Wahrheits-, Forschenstrieb und Ähnliches.

Im Anschlufs an den Sprachgebrauch wollen wir also sagen, dafs, wenn wir dem uns eigenen Wissens- und Erkenntnistriebe gemäfs uns verhalten, jedesmal, wenn dieser Trieb für den Augenblick befriedigt wird, das neu erlangte Wissen oder Erkennen von uns mit Befriedigung gefühlt wird; und es wird dann gestattet sein, es ein Wissensgefühl zu nennen, welches mit der Aufnahme eines Bruchstücks des Universums mittels des Vorstellens, gleichsam einer geistigen Sättigung mit der gegebenen Mannigfaltigkeit, sich erzeugt. Dies Gefühl kommt zum Ausdruck in den Lautsymbolen der Sprache, sofern sie die Ein-

wirkung des Gegebenen auf den menschlichen Organismus im Vorstellen erfahren, beherrscht also die Bildung der Wörter der Vorstellung.

In demselben Sinne kann man von Erkenntnisgefühlen sprechen, wenn es sich um die Begriffswörter handelt. Die Begriffswörter haben als Wörter ursprünglich die Bedeutungen gefühlter Vorstellungen. Hierdurch bleibt ihnen die Verbindung mit dem Mannigfaltigen des Universums gesichert; aber sie erfahren durch das beziehende und vergleichende Denken eine Umbildung, bei der sie sich zunächst auf die Bedeutungen der Wörter stützen, wie sie der Sprachgebrauch bestimmt hat. Auch ihre Bedeutung ist deshalb eine gefühlte, aber sie wird gefestigt durch ein Denken je nach dem Inhalt unseres Bewufstseins, «nach bestem Wissen und Gewissen». — Indem aber die Umbildung der Wörter zu Begriffswörtern abhängig wird vom Denken, hört in Bezug auf sie das universale Bilden auf, welches sich durch Zusammenwirken der aufser uns gegebenen mit unserer eigenen Natur vollzieht; denn die bildende Thätigkeit des Denkens wird vom Ich, welches an den Wörtern, wie sie als Gegenstände eines Wissens gefühlt wurden, sich seiner als des wissenden selbst bewufst werden mufste, gewufst und gewollt und gewählt. Es tritt so die dem Menschen eigene Bildekraft hervor, ohne dafs sie freilich aufhört, eine Bildekraft innerhalb des universalen Bildens zu sein, unterschieden jedoch von der in der Natur wirkenden. Die Wörter also bleiben, auch wenn sie Begriffswörter werden, aber ihre gefühlte Bedeutung soll nun zu einer bewufst erkannten werden, die, von dem zufälligen Vorstellen unabhängig, für unser Erkennen als wesentlich gelten soll, wobei dies freilich bestehen bleibt, dafs wir sie im Gefühl haben.

Aber, wird man fragen, wissen wir denn diese Bedeutungen der Wörter nicht, sind sie nicht jedenfalls uns bewufst und werden gewufst, wenn sie als Träger von Begriffen auftreten, und ist damit nicht das Gefühl übergegangen in das Bewufstsein? Es ist dies jedoch nicht der Fall (ist nur der Fall, wie oben [S. 313] bemerkt, wenn die Wörter in Beziehung zu anderen gebraucht werden, welche ihnen eine Bestimmtheit nach irgend einer Richtung verschaffen), und wir bemerken hierüber im Anschlufs an früher (s. oben Kap. IV S. 220 fg.) Gesagtes das Folgende, was freilich mehr den Sprachgebrauch betrifft, als es die

Erkenntnis fördert, indes doch ein Mifsverstehen abwehren möchte. Wir geben uns dabei nicht der Erwartung hin, dafs der Sinn, in welchem wir die Wörter: wissen, Bewufstsein, fühlen, Gefühl, in Gebrauch nehmen, auch den allgemeinen Sprachgebrauch bestimmen werde, obwohl er demselben nicht gerade widerspricht; wir schlagen ihn zunächst nur für die Sprache der Wissenschaft vor. Um sogenannte Realdefinitionen dieser Wörter zur Feststellung ihrer Bedeutungen ist uns nicht zu thun, weil es solche gar nicht giebt, wenn wir nicht diejenigen Wortinhalte für Realitäten ansehen, welche von uns selbst gebildet sind, z. B. im Gebiet der mathematischen Wissenschaften. Hier handelt es sich um die Frage, ob die Seelenvorgänge, denen wir den Namen Gefühl beilegen, im Grunde auch als Bewufstsein und Wissen bezeichnet werden können [1]), und ob von der Bedeutung der Begriffswörter nicht besser zu sagen sei, sie werde gewufst, als sie werde gefühlt, womit uns denn eine genauere Kunde von ihnen zugeschrieben wäre, als sie das Fühlen uns zu geben vermöge. Wir meinen jedoch erstens, dafs, wenn wir die Art und Weise, wie die Bedeutung eines Wortes von uns erfafst wird, eine gewufste nennen, diese dadurch keine andere wird, als wenn sie gefühlt heifst, denn das Wissen läfst seinen Gegenstand, wie er ist, also auch unbestimmt, wenn er so ist; dann aber würden wir auch nicht sagen: die Bedeutung des Wortes werde gewufst, sondern das Wort selbst, natürlich mit den ihm zugeschriebenen Bedeutungen. Nicht ein Gewufstes war es, welches zu Lautsymbolen ausgebildet wurde, sondern umgekehrt: erst an und mit der Sprache hat sich ein Wissen entwickelt, erst an den Wörtern bestimmte es sich. Man kann wohl von einem Wissenstriebe, von Wissensgefühlen sprechen, aber diese Gefühle sind dann mit Bezug auf die Ergebnisse benannt, zu denen sie hinführen, nicht nach deren Ursprung. Nur das treibende Gefühl drängte die Seele, ihre Vorstellungen im Stimmlaut herauszustellen, dem Wissen wäre solcher Drang fremd gewesen, wenn es schon dagewesen wäre. Nun wird zwar nicht selten auch das Gefühl als eine Art von Wissen bezeichnet, so z. B. heifst es

[1]) Beneke (Lehrb. d. Psychol. 4. Aufl. S. 170 ff.) nennt z. B. das Gefühl: «unmittelbares Bewufstsein, welches uns in jedem Augenblicke unseres wachen Lebens von der Beschaffenheit unserer Thätigkeiten und Zustände inwohnt». Er unterscheidet «Gefühlsgrundlage» von den «Gefühlen» als «Gefühlfaktoren»; beide aber seien keine «besondere Gattung von Akten, sondern nur eine besondere Gattung von Bewufstsein».

bei Sanders (Wörterbuch der dtsch. Spr.): «fühlen» bedeutet «das Bewufstsein einer Empfindung haben»; «Gefühl» sei «Bewufstsein des Zustandes, in den man durch eine Empfindung versetzt wird». Das Gefühl soll dann zwar nur ein «dunkles» Bewufstsein sein, im Gegensatz zu einem solchen, in welchem ein «Denken» stattfindet. Aber damit ist es nichts. Die deutschen Ausdrücke «Bewufstsein» und «Gefühl», ersteres von Wolff im Sinne von conscience bei Leibniz, letzteres als das ursprünglichste Seelenvermögen von Tetens in die wissenschaftliche Sprache eingeführt (s. Gerber, die Spr. u. d. Erk. S. 32), waren als Seelenzustände für die Sprachgenossen nicht zu verwechseln, nicht leicht jedoch bestimmt zu unterscheiden. Auch wir haben erst in dieser Schrift versucht, über die ungenügende Rede von der Dunkelheit des Gefühls und der Helligkeit des Bewufstseins hinwegzukommen; die Naturforscher bringen keine Hilfe, wie es natürlich ist, da sie selbst von der Sprache beherrscht bleiben.

Es ist schon übel, wenn Bewufstsein ebenso wie Gefühl ein «Zustand» in uns sein soll, der eine hell, der andere dunkel, wenn beide also beurteilt werden nach dem Grade der Einsicht, den sie uns vermitteln, ohne dafs doch der helle den dunklen erhellt. Wenn ich z. B. mich ärgere oder traurig bin, soll ich ein dunkles «Bewufstsein» haben, wenn ich dies aber weifs, ein helles. Ja, schwindet denn mit dem Bewufstsein, dafs ich Ärger oder Trauer fühle, das Dunkle an diesen Gefühlen oder das Helle des Bewufstseins? Sie bleiben nebeneinander bestehen. Und wenn diese Gefühle sich noch steigern, sich also entschiedener und bestimmter kund geben, müfste dann nicht eine gröfsere Klarheit derselben eintreten? Wir wissen, dafs dies nicht der Fall ist. — Da nun auch thatsächlich das Bewufstsein und das Wissen erst später bei uns sich zeigen, als das Fühlen, so scheint es nicht ratsam, dieses als eine «Art» des Bewufstseins aufzufassen, eher das Wissen als eine Art von Gefühl. Würde aber das Gefühl uns dadurch zu einer Vorstufe des Wissens, welches so sich aus dem Dunkel zu seiner Helligkeit entwickelte, so steht dem wieder entgegen, dafs diese Vorstufe nicht im Wissen aufgeht, sondern neben ihm bleibt, dafs das Gefühl sich auch wohl entwickelt und verfeinert, z. B. zu ästhetischen, moralischen Anstandsgefühlen, aus seinem Dunkel dabei aber nicht heraustritt und mit ästhetischem, moralischem Wissen, mit einer Kenntnis vom Anstand nicht verwechselt wird.

Wir müssen uns von dem jetzigen Sprachgebrauch, auch in philosophischen Schriften, nicht unbedingt bevormunden lassen. Wenn wir vom Schlafe, aus einer Ohnmacht, aus völliger Zerstreutheit erwachen und «zu uns kommen», heifst es: Er ist zum Bewufstsein zurückgekehrt, hat sein Bewufstsein wiedererhalten u. s. w. Wo aber dies Bewufstsein ist, was es ist, was es wirkt, das weifs niemand; man weifs nur etwa, dafs es weifs. Kann denn aber ein Es, «das Bewufstsein», etwas wissen? Mufs es nicht ein Subjekt sein, von dem so ausgesagt wird? — Du Bois-Reymond (Über die Grenzen des Naturerkennens, 4. A. S. 20) nennt das «Bewufstsein» ein «gleich dem Wesen von Materie und Kraft» «Unbegreifliches», welches «nicht allein bei dem heutigen Stand unserer Kenntnis aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, sondern der Natur der Dinge nach nie erklärbar sein wird». Du Bois sieht sich nach den «materiellen Bedingungen» um; für das Bestehen des Begriffes Bewufstsein ist das Wort selbst auch eine materielle Bedingung, die er aber aufser acht läfst. Griechen und Römer hätten etwa in unserem Falle gesagt: *ἀναλαμβάνει ἑαυτόν, ἐν ἑαυτῷ πάλιν γίγνεται*, ad sensum sui redit. Ich glaube auch gar nicht, dafs der wach werdende Mensch sogleich irgend etwas «weifs». Er fühlt zunächst sich, hat Daseinsgefühl. Dann kann er auch wieder ans Wissen gehen, sich an ein Wissen erinnern; auch wenn der wache Mensch «so dasitzt und an gar nichts denkt», wird ihm nicht nachzusagen sein, dafs er «im Zustande des Bewufstseins sich befinde», der ja doch hell sein müfste, wohl aber, dafs er so oder so sich fühle, und dafs, da er doch wach ist, ihm nichts im Wege steht, sich, wenn er will, sofort etwas vorzustellen oder zu denken oder zu erforschen, oder sich an etwas zu erinnern, was er einmal in sein Wissen aufgenommen hatte, kurz, sich thätig zu beweisen im Interesse des Wissens. Da auch, um den Inbegriff unseres gesamten Wissens zu bezeichnen, der Sprachgebrauch einfach den Namen «unser Wissen» verwendet, würde man das Wort Bewufstsein nur dann nötig haben, wenn ihm ausdrücklich der Sinn von Selbstbewufstsein gegeben werden soll. Zwar geht überhaupt jeder Akt des Wissens von einem sein Wirken auf sich beziehenden Ich aus, aber das Wort Wissen an sich drückt dies nicht aus; und man wird also z. B. von unserem «Bewufstseinsinhalt» besser sprechen, als von dem «Inbegriff unseres Wissens», wenn nicht

blofs die Summe des im Gedächtnis vorhandenen Wissens bezeichnet werden soll, sondern auch, dafs dies Wissen sich in uns zu einer Einheit zusammenschliefst. Leibniz gebraucht auch das Wort conscience gerade in diesem Sinne, d. h. als eines Wissens solcher Seelen («Monas, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un»), in denen es zu dem Subjekt, von welchem es ausgeht, wieder zurückstrahlt. Er sagt in den Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison (Opp. Philos. ed. Erdm. S. 715): «Il est bon de faire distinction entre la Perception qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Apperception qui est la Conscience, où la connoissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les ames, ni toujours à la même ame.» — «Les ames des animaux raisonnables — sont capables de faire des actes réflexifs, et de considérer ce qu'on appelle Moi, Substance, Monade, Ame, Esprit; en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connoissances démonstratives.»

Natürlich setzt sich auch das Bewufstsein, im Sinne des Selbstbewufstseins genommen, aus Einzelakten des Wissens, des gewollten Vorstellens oder Denkens, zusammen[1]). Auf das Ich mufs immer gemerkt, es mufs immer vorgestellt oder gedacht sein, um gewufst zu werden, und dies Wissen wird schon im Entstehen zur Erinnerung des Wissens, ändert aber in nichts die Zustände der Seele. Das Ich kann ja freilich auch gefühlt werden, nämlich sofern es von der Bildekraft des Universums als die Einheit des Menschendaseins gegeben ist, auf welche unser Empfinden sich bezieht, eben dadurch zum Fühlen wird, und uns so die Zustände kundgiebt, in welche wir durch die Berührung mit dem Nicht-Ich, mit der Natur aufser uns und in uns (also durch die äufseren und inneren Empfindungen), versetzt werden. Wenn es dann selbst — ohne noch vorgestellt und benannt zu sein — will und wirkt, wird dies empfunden, also gefühlt, und es ist dann eben die Ichform als wirkende Kraft, welche in einem Kraftgefühl, einem Thätigkeitsgefühl, dem Gefühl

[1]) Nimmt man dies an, so verwandelt sich das nicht gelöste Problem von dem Umfange des Bewufstseins, welches Herbart als «Enge des Bewufstseins» bezeichnet hat, aus der Frage, ob mehrere Vorstellungen zugleich im Bewufstsein anwesend sein können, in die einfachere, ob wir mehrere Wissensakte zugleich vollziehen.

einer sich bethätigenden Wesenheit, von uns gefühlt wird. Wenn aber vom Selbstbewufstsein die Rede ist, so meinen wir damit nicht dies Innewerden von Zuständen, durch welches wir die Art, wie das Nicht-Ich auf die Einheit unseres Organismus bruchstückweise wirkt, erfahren, sondern eine Kunde, welche unser Ich hervorbringen will, nachdem es an dem Vorstellen und Fühlen der Sprach-Subjekte dazu gelangt ist, sich selbst als das Ich-Subjekt durch den Deutelaut a (gha-m) (s. oben S. 210) zu bezeichnen und so auch zu denken und zu wissen, welches dies Vorgestellte weifs. Dies Ich, das selbstbewufste, duldet das mit den Empfindungen in seine Einheitsform eindringende fremde Nicht-Ich, im Gegensatz zu dem dasselbe fühlenden Ich, nicht, d. h. nicht als fremdes; es strebt, dieses Nicht-Ich zu dem seinigen zu machen, es sich einzuverleiben, es zu wissen, statt sich leidend in dem Zustande zu fühlen, in den das Nicht-Ich uns versetzt. So wird es ihm nahegelegt, das fühlende und gefühlte Ich der Seele sich auch wie ein von der Bildekraft des Universums gegebenes sinnlich erscheinendes Objekt vorzustellen und dies Vorgestellte zu wissen, wodurch es aber nichts weifs, als was es unmittelbar fühlt, und nur zu mythischen Erklärungen verleitet wird. — (S. oben S. 114 fg.) Man kann allerdings sagen, das Ich lasse sich «denken», nämlich an dem Begriffswort «Ich»; dann aber wird es nicht für sich allein «gedacht», sondern in Beziehung auf andere Begriffe, z. B. in Beziehung auf den Begriff seines Wirkens. —

Stellen wir also Fühlen und Wissen einander gegenüber, so ist etwa zu sagen: Das Fühlen ist ein Innewerden des Seelenzustandes, der aus der Beziehung der Empfindungen auf die Ichseele entsteht. Es ist also, da von Anfang des Lebens an immer empfunden wird, der bleibende Untergrund für das Wirken der Seele, und es ist nicht weniger Untergrund, wann das Daseinsgefühl der Ruhe sich uns leise kundgiebt, als wann durch erregende Empfindungen das Gefühl zu Begehrungen sich steigert, wann miteinander streitende Gefühle ihre Aussöhnung suchen, kurz wann in unserer Seele Unruhe herrscht. Die Akte des Wissens gehen dagegen von dem in seinem Wirken sich selber wissenden Ich aus, welches sie will, und während die Gefühle uns inne werden lassen, wie die Akte des universalen Bildens, welche uns berühren, sich zu unserem Dasein verhalten,

merkt das wissende Ich auf die so in uns wirkenden Erscheinungen, wie wir sie vorstellen, selbst, weil es sie kennen und erkennen will, stellt sie vor und begreift sie denkend an den Lautsymbolen der Sprache, welche das Vorgestellte, weil die Seele es fühlt, und wie sie es fühlt, zum Ausdruck bringen. Wissen ist also ein Ergebnis unserer Kraft und unseres Bildens; Fühlen ist eine Folge des universalen Bildens und von unserem Wollen unabhängig.

Hieraus begreift sich nun auch, weshalb die Sprache in ihrer Entwickelung sich gewissermafsen spaltet in eine Sprache des gefühlten, noch nicht als solches gewufsten Vorstellens, und in eine begriffliche, gewufst gedachte. Das Nicht-Ich wirkt in Bruchstücken auf uns ein, und wird (worauf es hier, wo wir vom Erkennen handeln, allein ankommt) von der Seele als ein solches Nicht-Ich, d. h. als ein ihr Fremdes gefühlt. Dies Gefühl, welches wir oben (S. 314 fg.) den Wissenstrieb oder das Wissensgefühl nannten, bildet in der Seele den Untergrund für das Wirken zum Kennen und Erkennen hin, zunächst (I.) für das Wirken des fühlenden Ich, welches zu kennen begehrt und damit die Sprache des gefühlten Vorstellens hervorbringt, sodann (II.) für das Wirken des seiner selbst bewufsten Ich, welches sich dieser «fertigen» Sprache bedient, sie aber umbildet, weil es erkennen will. Kennen und Erkennen zusammen aber geben uns unser Wissen.

I. Obwohl also das Wissensgefühl bei allen Menschen sich unaufhörlich geltend macht, weil ihr Leben des einwirkenden Nicht-Ich bedarf und es mit jedem Atemzuge empfindet, wird dem Triebe, den es entwickelt, doch nicht von allen Individuen in derselben Weise nachgekommen. Der Trieb begehrt zunächst, als Gefühl befriedigt zu sein, und die grofse Mehrzahl der Menschen erstrebt nichts weiter. Befriedigung also wird verlangt in Bezug auf den Zustand der Neugier, den uns das Fremde erregt und der uns beunruhigt, weil wir uns im Unbekannten nicht zurecht finden. Durch das Bilden der sprachlichen Lautsymbole wird dann diese Befriedigung gewonnen, das Fremde ist damit für den Menschen gekennzeichnet, wir haben ein Wissen von ihm, denn wir können es vorstellen, auch wenn wir es nicht wahrnehmen [1]). Das Gefühl aber verlangt weiter, um in sich

[1]) Wenn wir das Wissensgefühl als dasjenige Gefühl bezeichnen, welches

selbst Frieden zu haben, dafs das Universum überhaupt ihm nichts Fremdes sei, und so kommt unser Gefühlsleben zu seiner letzten Befriedigung durch das religiöse Gefühl, welches in den mythischen Vorstellungen der Religionen ein von der Sprache durchaus abhängiges Wissen bietet, das bei dem gröfseren Teile der Menschen Gewifsheit erlangen kann, obwohl und weil es nur den Menschengeist zum Inhalt hat.

Für dieses, man könnte es das natürliche Wissen nennen, ob es sich nun auf einzelne Erscheinungen richtet oder auf deren Gesamteindruck, welches sich erzeugt, ohne dafs es als solches gewufst und gewollt wird, erweisen sich die Empfindungen und die aus ihnen sich entwickelnden Gefühle als bestimmend, denn die Vorstellungen, welche uns die Gegenstände vertreten und sich in den Lautsymbolen zum Abschlufs bringen, wollen durch diese eigentlich kein Wissen darstellen, sondern streben nur dahin, das Wissensgefühl, wie es gegeben ist, unserer Natur gemäfs zu befriedigen. Deshalb sind die Wörter der Sprache unwissenschaftlich, sie stellen sich nicht die Aufgabe, das sogenannte Thatsächliche der Dinge und Vorgänge auszudrücken, indem sie durch Beobachtung ihr Vorgestelltes berichtigen, sondern die Erscheinungen so wie sie empfunden, gefühlt und dementsprechend vorgestellt werden. Der Zustand des Wissens, wie ihn die Menschennatur verlangt, schliefst hiermit ab, und wenn nur darauf geachtet wird, wie weit dieser Zustand unserem Wissensgefühl genugthut, so mufs eingestanden werden, dafs keine Ausdehnung des Wissens für die fortarbeitenden Menschen einen höheren Grad der Befriedigung desselben zu beschaffen vermag. Wie das Universum unser Wesen umgrenzt hat, so bleibt es umgrenzt.

Es ist richtig, dafs die Menschen, welche die Sprache

die Sprache hervortrieb, so darf nicht übersehen werden, dafs uns die Sprache hier nur insofern in Betracht kommt, als sie unser Wissen darstellt und es enthält. Allgemein ist nur dies für die Sprache festzuhalten, dafs sie immer durch Empfindungen und Gefühle erzeugt wird und sie ausdrückt; sei es, dafs ein Begehren sein Ziel bestimmter als durch den blofsen Naturlaut der Stimme kund zu machen strebt und ihn deshalb gliedert; sei es, dafs Lustempfindungen oder Schmerzen die besondere Art des inneren Zustandes durch besondere Lautbildungen ausdrücken; sei es, dafs ein Gefühl der Verwunderung, des Gefallens (z. B. an dem Hervorbringen der Lautsymbole als Formen, siehe Sprache als Kunst, 2. Aufl. Bd. I, S. 128 ff.) oder des Mifsfallens zur Fortbildung der naturgegebenen Ausrufslaute antreibt u. d. m.

bildeten, von den Thatsachen der Naturwissenschaften und von den Gesetzen der Thatsachen, von den sogenannten Naturkräften als den Ursachen des Geschehens, nichts wufsten und thatsächlich den Inhalt solcher Wissensergebnisse in ihren Wörtern nicht hatten niederlegen können; aber es ist ein Irrtum, wenn man annimmt, dafs in diesem Nichtwissen der Grund für die Unwissenschaftlichkeit der Sprache, die sich deshalb mit der Benennung der in Bezug auf ihre «Thatsächlichkeit» ungeprüften Erscheinungen hätte begnügen müssen, zu suchen sei. Wir sehen davon ab, dafs eine Sprache, welche darauf hätte warten sollen, bis durch unser Wissen die Thatsachen und deren Gesetze endgültig bestimmt seien, niemals zustande gekommen wäre, wir weisen auf einen Zusammenhang hin, der bisher zu wenig beachtet geblieben zu sein scheint, auf einen Zusammenhang der Natur in uns mit der Natur aufser uns, durch den die Unwissenschaftlichkeit der Sprache erklärt wird.

Unsere Gefühlszustände nämlich geben uns unser Wohl und Wehe, das, was uns das Leben wert macht, die Beschaffenheit dieser Zustände aber hängt ab von der Beschaffenheit unserer Empfindungen, der äufseren und der inneren, und beide gründen sich zuletzt auf die Beschaffenheit der Welt, wie sie uns erscheint, nicht auf eine Beschaffenheit, wie unser Wissen sie, als einstweilen festgestellt, anzunehmen lehrt. Diese Welt unseres Wissens kann und will übrigens nicht sein die Welt, wie sie «an sich» ist, denn von dieser, wenn wir sie als denkbar annehmen, wissen wir doch nichts. Wir erfahren auch nichts von ihr durch die Naturwissenschaft, denn auch diese verfolgt nur das Thatsächliche und Ursächliche der erscheinenden Welt, und ist so imstande, die unvollkommenen Vorstellungen von diesem Dasein und Geschehen zu berichtigen und zu unserem Nutzen zu vervollständigen. Unsere Gefühle aber und unsere Sprache gestalten sich nicht nach diesen Berichtigungen, welche auch eine Berichtigung unserer Sinneswerkzeuge voraussetzen, z. B. kunstvollere Augen, sondern bleiben abhängig von dem Schein der Erscheinung und von der naturgegebenen Art unseres Empfindens. Die Natur würde aus der Einheit des Universums herausfallen, wenn sie unser Dasein, wie es in ihrem Erscheinen mitbegriffen ist, den Bedingungen einer anderen, uns nicht erscheinenden, Natur überlassen könnte.

Das Himmelsgewölbe ist nur Schein, aber ein nach unserer

Beschaffenheit notwendiger, für uns bleibender; die Empfindung einer festen Erde, auf der wir ruhen, die aber nach unserem Wissen ein wandernder Stern ist, die scheinbaren Himmelsbewegungen können im Gefühl und in der Sprache nicht nach unserem Wissen berichtigt werden. Lassen sich die Empfindungen des Sonnenauf- und Untergangs berichtigen? Wie würde sich überhaupt unser Empfinden gestalten, wenn unser Wissen es durchsetzte, dafs statt des Schalls, des Lichtes, der Wärme, die von ihm nachgewiesenen Bewegungsformen der Luft und des Äthers als solche empfunden werden könnten? Entstehen nicht die Farben blofs im Scheine des Lichtes? Welche Gefühle würden z. B. unsere Lautsymbole erwecken, wenn sie als blofse Luftbewegungen empfunden würden? Es ist ja gar nicht eine uns etwa eigentümliche Sehkraft, durch welche wir überhaupt Gegenstände sehen, es bewirken dies die Lichtstrahlen, welche von ihnen bis zu unserem Standort gedrungen sind und, wenn wir ihnen unser Auge zuwenden, die Gegenstände uns so zeigen, wie sie waren, als die Lichtstrahlen von ihnen ausgingen. Genug davon!

II. (s. oben S. 321.) — Das als Wissenstrieb wirkende Wissensgefühl verkörpert in den Wörtern der Sprache zunächst ein Kennen, welches unsere Vorstellungen darstellt, wie wir sie fühlen, und es kommt so bei den Menschen zu einem Wissen, ohne dafs sie selber es als ein solches wissen. Aus der Einwirkung von Bruchstücken des Nicht-Ich erwachsen, genügt dieses Sprachbilden der Ichseele, solange ihr Fühlen und Wirken allein von solchen Bruchstücken bestimmt wird, sich allein auf sie richtet. Es würde dies Genügen nicht möglich sein, wenn das Kennen dieses Einzelnen ein Einzelkennen bliebe, ohne Zusammenhang, wenn nicht das eine Lautsymbol an dem anderen einen Halt fände. Die Welt des Bewufstseins mufs von einem Leben durchströmt sein, welches ihre Bruchstücke miteinander verbindet, so dafs sie aufeinander wirken; ohne solches Wirken, welches sie alle durchzieht, wie wir es als universales Bilden bezeichnen, fiele auch die Welt der Erscheinungen, der Wirklichkeit, auseinander. Dies universale Bilden bringt auch in das Sprachbilden des Menschen eine gewisse Ordnung durch ein noch unbewufstes und ungewolltes, natürliches Denken, wie es sich naturgemäfs entwickeln mufs, wenn die bildende Seele eine Ichseele ist, obschon ihr Ich zu seiner Selbsterfassung erst später gelangt. Dies denkgemäfse Bilden oder denkende Bilden macht sich von An-

fang an geltend. Es zeigt sich nicht blofs in dem zweckmäfsigen Thun und Lassen, dem klugen Verhalten ununterrichteter Menschen, welches erstaunlich scharf in logischer Beziehung zu urteilen vermag, sondern auch im Dienste des Wissensgefühls an der Entwickelung der Sprache. Schon, wenn die Wurzelsprache zum Satzbau fortschreitet, die Substantivwurzeln mit Verbalwurzeln sich verbinden, wenn weiter z. B. die Übereinstimmung der Form des Prädikats und der Attribute mit der des Subjekts Bezeichnung findet, sehen wir, dafs der Gebrauch der Lautsymbole nicht ohne Bildung von einer wesentlich logisch geordneten Syntax vor sich geht, so dafs es zu einem Wissen durch dies natürliche Denken an den Wörtern kommt. Wenn es später möglich wurde, für die einzelnen Sprachen Grammatiken zu verfassen, geregelt, in logischer Ordnung, wenn, in Anlehnung an die Sprache, Aristoteles eine für alle Menschen geltende wissenschaftliche Logik aufstellte, so mufste ja doch auch die Sprache, ohne von einer Logik zu wissen, sie schon von Natur in sich einigermafsen zur Anwendung gebracht haben. So also bethätigt sich das Ich der Menschenseele, denn, wie wir gesehen haben, fühlt die Seele ihr Ich als beharrlich, und die Identität des Satzsubjekts mit dem Satzprädikat beruht hierauf, so dafs die Sprachbildung sich durchzogen zeigt von dem Grundgesetz des logischen Denkens: A = A, dem Gesetze, welches die Bruchstücke des Nicht-Ich, wenn sie in das Bewufstsein eintreten und aufeinander bezogen werden, beständig zu Einheitsbildungen nötigt.

Wenn nun das Ich dahin gelangt ist, sich selbst zu finden und zu erfassen, sich selbst also zu wissen an seinem Wissen und sein Wollen selbst zu bestimmen, so genügt den begabteren Individuen die Befriedigung ihres Wissenstriebes nicht mehr, welche ihnen ihre Natur infolge des universalen Bildens gewährt; es wird ihnen der Wissenstrieb zu einem Wissenwollen, welches freilich am Wissensgefühl seinen Untergrund hat, in dem es wurzelt. Das Ich, welches sich selbst fühlt und weifs als die Einheit in der Mannigfaltigkeit des seelischen Wirkens, will auch sein Weltbewufstsein in dieser Form wissen, d. h. es will erkennen, und zwar, da ihm die Wörter der Sprache in seinem Wissen die Welt in Bruchstücken vertreten, an den Wörtern. Aber die Geschichte unseres philosophischen Erkennens ist nur eine Geschichte unserer Irrtümer; dies zu sehen, reicht unser Denken aus.

Sokrates suchte an den Wörtern das Wissen zu be greifen. So setzt er (Plat. Apol.) dem Meletos, der ihn angeklagt hatte als den: θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά, auseinander, dafs man nicht die Adjectiva δαιμόνια καὶ θεῖα als von jemand angenommen behaupten, ihm aber doch deren Begriffswörter, die Substantiva δαίμονας, θεούς, absprechen könne als nicht von ihm angenommen. Er selbst ist von den Erfolgen seines begrifflichen Denkens wenig befriedigt. Aber obwohl er das Mafs des Erkennens, zu welchem er so gelangt ist, aufs äufserste beschränkt und den Sinn des Orakelspruches hinsichtlich seiner eigenen Weisheit (ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος) dahin angiebt: ὅτι ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός, erklärt er seinen Richtern dennoch, dafs, wenn sie ihm auch das Leben schenkten, aber unter der Bedingung: ἐπὶ τούτῳ μέντοι, ἐφ᾽ ᾧτε μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν, so würde er doch bis zum letzten Atemzuge, wenn er es vermöchte, fortfahren, nach begrifflicher Erkenntnis zu streben. Sokrates wollte wissen. Er erwartete vom Wissen Nutzen für unser Leben, welches nur so ein tugendhaftes werde, und wenn er seinen Seelenzustand vergleicht mit dem, welchen er bei anderen fand, welche nicht nach begrifflicher Erkenntnis streben, obwohl sie sonst bewandert sind in mancherlei Wissen, so will er doch den seinigen nicht tauschen mit jenem, will lieber sich so fühlen, wie er sich fühlt. (ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν.) — Kant (Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. der r. V. S. XIV) sagt: «Der Metaphysik, einer ganz isolierten Vernunfterkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch blofse Begriffe — ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, dafs sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte, ob sie gleich älter ist, als alle übrigen, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten.» «Ihr Verfahren ist bisher ein blofses Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter blofsen Begriffen gewesen.» Kant fragt, wie der Widerspruch, dafs die Natur uns mit einer «rastlosen Bestrebung heimgesucht hat», nach einem anscheinend doch unerreichbaren Ziele aufzulösen sei, beantwortet aber diese Frage nicht. Er schlägt vor, nach Analogie der Mathematik und Naturwissenschaft unsere «Denkart» umzuändern: «Bisher nahm man an, alle unsere Er-

kenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dafs wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.» — «Wir müssen (also) die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dafs wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen» (S. XVIII). Dies ist ganz vortrefflich, aber es klärt uns darüber nicht auf, wie «bisher», durch Jahrtausende solche rastlosen und doch unfruchtbaren Bestrebungen sich beständig erneuern konnten: zu erkennen, was doch nicht zu erkennen ist. Kant will nur eine neue «Denkart» empfehlen, welche dies «Wissen aufhebt, um zum Glauben Platz zu bekommen» (S. XXX), und wirft der bisherigen «spekulativen Vernunft Anmafsung überschwenglicher Einsichten» vor. Wir wissen, dafs bedeutende Denker, wie Fichte, Schelling, Hegel und viele andere, welche Kants Kritik sehr wohl kannten, in die Anmafsung überschwenglicher Einsichten wieder verfallen sind und meinen, den Grund hiervon besonders darin zu finden, dafs Kant seine Kritik nicht auch auf die Sprache ausgedehnt hat.

An das richtige Verständnis der Sachlage hatte Descartes gerührt und zwar in der Meditatio IV (De Vero et Falso). Er denkt zwar nicht daran, ein metaphysisches Erkennen für Anmafsung überschwenglicher Einsicht zu halten. Im Gegenteil. Er glaubt, dafs unser Erkennen am fruchtbarsten sei, wenn es sich auf das göttliche Wesen richte, auch dann noch fruchtbar, wenn auf den Geist des Menschen; am wenigsten sei es verläfslich, wenn es sich um die körperliche Welt handele. Nun habe uns Gott, der uns nicht könne hintergehen wollen, die Fähigkeit des Erkennens gegeben, und diese könne also, wenn richtig angewandt (dum ea recte utor), nichts Irriges hervorbringen. Da wir nun doch unzählige Male irren, so mufs geschlossen werden, dafs unsere Fähigkeit, die Wahrheit zu finden, uns nur als eine beschränkte gegeben sei. Der Anlafs zum Irren sei darin zu suchen, dafs wir aufser der facultas cognoscendi (dem intellectus) auch eine facultas eligendi (die voluntas) besäfsen; die erstere sei in uns perexigua et valde finita, der Wille aber sei unbeschränkt. (Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me ex-

perior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo.) Da nun weder in meiner vis intelligendi an sich, noch in meiner vis volendi an sich der Grund meines Irrens liegen kann, unde ergo nascuntur mei errores? Descartes antwortet: Ex hoc uno, quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens (d. h. unbestimmt), facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco. Nun müsse dem Wollen immer die Erkenntnis vorangehen, und wenn diese eben sich als nicht bestimmt, als nicht «klar und deutlich» zeige, dürfe der Wille sich weder für die eine noch für eine andere Ansicht entscheiden, weil ich dann die von Gott meinem Erkennen gesetzte Schranke zu überschreiten versuche, d. h. also, nach Kant, mir «überschwengliche Einsicht anmafse». —

Wir besprechen diese Ausführung hier nicht weiter, sondern weisen nur darauf hin, dafs Descartes' Betrachtung ein unmittelbares Wissen im Sinne hat; er erläutert sie auch an Beispielen seines eigenen individuellen Erkennens. Er sieht, weil er es fühlt, dafs das Erkennen nicht blofs von der Richtigkeit des Denkens, sondern ebenso von der des (Wissen-)Wollens abhängt, und dafs dieses Wollen sich selbst beschränken müsse, wenn es Wahrheit wolle: Cum, quid verum sit, non satis clare et distincte percipio, si quidem a judicio ferendo abstineam, clarum est me recte agere, et non falli; sed si vel affirmem vel negem, tunc libertate arbitrii non recte utor. Wenn er dann seine Meditatio mit den Worten schliefst: Nec hodie tantum didici, quid mihi sit cavendum, ut nunquam fallar, sed simul etiam, quid agendum, ut assequar veritatem; assequar enim illam profecto, si tantum ad omnia, quae perfecte intelligo, satis attendam, atque illa a reliquis quae confusius et obscurius apprehendo, secernam; cui rei diligenter imposterum operam dabo. Dann beschliefst er, wie Kant, das Wissen, welches nur vom Wissensgefühl getragen wird, aufzuheben und sich mit einem Glauben zu begnügen, der den Zweifel nicht ausschliefst. Hätte Descartes seine voluntas näher als voluntas cognoscendi bestimmt, welche er ja meinte, so würde sie ihm als Wissenstrieb zur Betrachtung gekommen sein; dies, was er, obzwar confusius et obscurius, d. h. im Gefühl, doch als denkbar erkennt, konnte ihn dann

auf die Bedeutung der Sprache für seine Untersuchung hinweisen[1]). Er mufste dies, was er nicht clare und distincte (d. h. also im wesentlichen: «klar» umgrenzt in Bezug auf die begriffliche Einheit und «deutlich» aufgefafst in Bezug auf das von derselben umfafste Mannigfaltige, vgl. Princip. Philos. I, 45 fg.) zu erkennen imstande war, doch immerhin wissen, um sich vor ihm hüten zu können. —

Wir haben an die Ansichten der drei hervorragenden Denker über die Erfolge des mit Wortbegriffen arbeitenden Erkennens erinnert, um an ihnen unsere eigene Ansicht über diesen Punkt zusammenzufassen und bestimmter auszusprechen. Wir suchen ja, was auch sie suchten. —

Unter den Lebewesen der Erde hat allein der Mensch eine Sprache, welche nicht blofs durch ihn hervorgebracht wird, sondern auch von ihm, und er allein zeigt ein Wissen-Wollen, zu welchem er selbst sich bestimmt. Die Tiere haben keine Sprache, weil ihnen das Wissensgefühl fehlt, welches den Menschen zum Bilden der Sprache treibt. Daraus, dafs wir nach unserer Natur Vorstellungen der verschiedenen auf uns wirkenden Bruchstücke des Nicht-Ich bilden, erklärt sich wohl, dafs wir die Sprachlaute verschieden in ihrer Gliederung gestalten, so dafs sie sich voneinander unterscheiden, nicht aber, dafs wir überhaupt sie bilden. Dies kann nur von einem Gefühl bewirkt werden, welches seine Vorstellungen bestimmt zu erfassen, zu empfinden, als die seinigen zu wissen und festzuhalten begehrt. Dies Gefühl entwickelt sich weiter an den Lautsymbolen (als an Wissenszeichen) zu einem bewufsten Wollen des Wissens und es führt so zum Teil zu einem Umbilden der Wortbedeutungen dadurch, dafs die Lautzeichen für unser Wissen der gegebenen Mannigfaltigkeit vorgestellter Dinge auch gebraucht werden zur Bezeichnung für die von uns gedachten Einheiten in dieser Mannigfaltigkeit (als sogenannte «Gattungsbegriffe»); und zum Teil zu Neubildungen von Wörtern dadurch, dafs die Bezeichnungen für die gegebene Mannigfaltigkeit des Geschehens und Wirkens zu Substantiven (den sogenannten «abstrakten Begriffswörtern») gebildet werden, um sie als Einheiten auch dieses Mannigfaltigen der Bewegung denken zu können. Es ist klar, dafs durch das

[1]) Kritik der Sprache wird indessen von ihm gefordert: Princ. Phil. I, 74. —

Denken dieser Einheitsbegriffe der Inhalt unseres Weltbewufstseins in eine gewisse Ordnung für unser Wissen gebracht wird, da ja die vorgestellten Bruchstücke so in Gruppen zusammengefafst und diese Gruppen wieder auf umfassendere Begriffseinheiten bezogen und in sie hineingedacht werden. Welches ist denn nun aber das Endziel, dem dieses Wissenwollen zustrebt, um befriedigt zu sein?

Wir meinen, dafs dies Wissenwollen — oder sagen wir lieber: der Zustand dieses Wissensgefühls — selbst das Endziel ist, dem wir unserem Wesen nach zustreben, wir meinen auch, dafs dasselbe seinen Ausdruck und seine Befriedigung an den Begriffswörtern findet, und wir meinen endlich, dafs dies begriffen werden kann. Den Wissenwollenden kann freilich durch eine derartige Auskunft über den endlichen Erfolg ihres Strebens arge Enttäuschung bereitet werden, und viele werden sich sträuben uns beizustimmen. Sie werden etwa sagen: Als Ertrag unseres Kennens gelangen wir in den Besitz von Wörtern, als Ergebnis des philosophischen Erkennens werden uns die Begriffswörter vorgelegt, wenn auch nicht als blofse flatus vocis, doch nur als die Mittel, dasjenige Vorstellen oder Denken ungefähr wiederhervorzubringen, für welches sie uns Zeichen sind. Wenn aber dies so ist, so mag man sagen, dafs die jämmerliche Ausstattung, welche die universale Bildekraft den Menschen habe zu teil werden lassen, uns z w i n g e, unser Wissen auf diesen Wortbesitz zu beschränken; wir lehnen es aber ab, denselben als Endziel unseres Strebens nach Erkenntnis zu betrachten. Wir suchen die Wahrheit und wodurch wäre uns diese hierbei in Aussicht gestellt? —

Wenn jedoch so oder ähnlich gedacht und gesprochen wird, urteilt man übereilt und erfafst den Thatbestand nur oberflächlich. Die Einsicht, dafs die W ö r t e r nicht D i n g e sind, welche, unabhängig von uns gegeben, nur mechanisch auf uns wirken, sondern Bildungen des Menschen, die im Bereiche der Ichseele leben und in dieser ihr Dasein durch Wirken auf a l l e seelischen Kräfte bethätigen, müfste ebenso davor bewahren, die höhere Bedeutung der Wörter zu verkennen, wie die Erwägung, dafs der Begriff der W a h r h e i t nur der einer W a h r h e i t f ü r u n s sein kann, gehindert haben würde, diese als etwas Abgeschlossenes und Selbständiges zu denken, welches also in einem S t r e b e n nicht bestehen könne, das zu einem Abschlufs nicht komme.

Thatsächlich wird auch die übergrofse Mehrzahl der Wissenwollenden, und gerade derjenigen unter ihnen, welchen es am meisten Ernst ist mit diesem Wollen, einen anderen Wissenserfolg als den im Streben selbst liegenden sich nicht zuschreiben und zwar nicht in dem Sinne, dafs noch unendlich vieles übrig sei, was von ihnen nicht gewufst werde und niemals gewufst werden würde, sondern in dem umgekehrten, dafs sie allmählich eine kaum übersehbare Menge von Einsichten gewonnen hätten, dafs aber das einheitliche Zusammenfassen derselben, — «die Wahrheit» — dieses Wissens zu begreifen, ihnen versagt geblieben sei. Ob dieser Zustand ihres Bewufstseins ihr Wisssenwollen befriedigt, wird davon abhängen, wie sie ihn fühlen, nachdem sie ihn begriffen, denn auch die Erkenntnisakte werden gefühlt, und die Erkenntnis des für uns Wahren giebt unserer Seele Befriedigung, auch wenn unser Wissen zu einem Abschlufs nicht gekommen ist.

Aber, wird vielleicht ein Wortführer oder ein Lehrer der Philosophie einwenden, wie stimmt eine solche Versicherung mit der Thatsache, dafs die Geschichte unserer Wissenschaft eine Reihe von tiefsinnigen Systemen bis auf unsere Tage hin aufweist, welche sämmtlich nach der Überzeugung ihrer Gründer und Anhänger das Wissen zu einem Abschlufs gebracht haben? Wenn allerdings man bis jetzt zu einer festen und allgemein anerkannten Bestimmung dessen, was Philosophie überhaupt ist und was sie leistet, noch nicht gekommen sei, so sei doch diese Voraussetzung den philosophischen Systemen gemeinschaftlich, dafs sie zu einem letzten Wissen, zur «Wahrheit» führen.

In unserer Zeit ist es indes nicht nötig, diese Voraussetzung weiter zu besprechen und als irrig nachzuweisen. Es ist dies von verschiedenen Standpunkten aus, und am entschiedensten von den Baumeistern neuer Systeme in Bezug auf ihre Vorgänger, geschehen, und es sind verhältnismäfsig nur noch wenig Wissenwollende vorhanden, welche die «Wahrheit» irgend eines philosophischen Systems verfechten. Wenn jedoch geleugnet wird, dafs die Systeme dies leisten, was deren Urheber von ihnen glaubten, so bleibt diesen doch der Anspruch auf eine hervorragende Bethätigung ihres Strebens, es bleibt ihnen der Anspruch, «die Sphäre der Wahrheit für uns[1]) nach einer be-

[1]) Vgl. Gerber, die Sprache u. d. Erk. S. 43.

stimmten Richtung durchdacht und aufgedeckt zu haben, ähnlich so auf dem geistigen Gebiete des Erkennens, wie im Gebiete des Kennens unsere sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung uns das Wirkliche zugleich giebt und nicht giebt; — und dafs dies von der gröfsten Bedeutung für uns ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Die Begriffswörter haben nicht Bedeutungen von etwas Wirklichem, sie sind nur Bildungen unserer Ichseele, werden nur gedacht. Welcher Wert kommt also ihren Bedeutungen, den Begriffen, zu? — Die Begriffswörter sind Umbildungen von Wörtern, an denen sie gedacht werden, und sie bleiben deshalb in einem Zusammenhang mit denjenigen Bruchstücken der vorgestellten Wirklichkeit, welche im Bewufstsein von jenen Wörtern vertreten werden. So bedeutet z. B. das Begriffswort «Sprache» nichts Wirkliches; in Wirklichkeit giebt es nur Akte des Sprechens, aber dadurch, dafs «Sprache» Ableitung ist von «sprechen», bleibt die Bedeutung des Begriffswortes «Sprache» mit der Vorstellung des wirklichen Sprechens verbunden, welche so den Begriffskreis von «Sprache» bestimmt. Wenn also auch der Begriff der Sprache als solcher nicht vorgestellt werden kann, findet sich doch das Denken des Begriffs, um denselben festhalten zu können, genötigt, auf die Vorstellungen zurückzugehen, welche ihm zu Grunde liegen. Wer also z. B. vom Begriffswort «Haus» etwas aussagen will, ist in der Lage, sich eine Vorstellung zu machen von einem Wohnhaus, einem Wirtshaus, einem Rathaus u. s. w., von einem Hause für eine oder viele Familien, einem ein- oder mehrstöckigen, von einfacher oder prächtiger Einrichtung, eng oder weitläufig u. d. m. Aber eine Sammlung dieser mannigfaltigen Vorstellungen, auch wenn sie vollständig wäre, gäbe doch den Begriff des Hauses nicht, der als Einheit gedacht werden mufs (wie sie das Wort an sich schon bezeichnet), wenn etwas von ihm ausgesagt werden soll, z. B. My house is my castle, dessen Bedeutung aber zugleich die Aufgabe an uns stellt, ihn als Einheit aller, nicht blofs der auf die Wirklichkeit sich stützenden, sondern in Bezug auf ihn überhaupt möglichen, d. h. denkbaren Aussagen zu denken. «Denken» haben wir unser Bilden genannt, wenn es an den Lautsymbolen der Sprache erfolgt, und es fragt sich also, wie beschaffen ein solches Gebilde ist, welches die räumliche und zeitliche Bestimmtheit seines Vorstellungsinhalts verloren hat·

Wodurch ersetzt es diese? Es ersetzt sie dadurch, dafs das Denken nunmehr den Inhalt der Begriffswörter nicht mehr bestimmt durch Beziehung auf die erscheinende Wirklichkeit, sondern durch Beziehung auf diejenigen Zustände unserer Seele, welche infolge des Bildens der Begriffswörter eintreten, ohne dafs wir sie herbeiführen wollten, die wir aber wissen, sobald wir auf sie merken. Diese Zustände sind die Gefühle, welche wir unter dem Namen Wissensgefühl zusammengefafst haben.

Das Wissensgefühl ist mit der Entwickelung der Sprache aufs engste und innigste verknüpft. Es merkte als Neugierde, als ein Kennenstrieb, auf die Erscheinungen, welche man empfand, regte als Wissenstrieb zum Vorstellen derselben an und trieb zum Wissensausdruck und zur Wissensdarstellung, d. h. zum Bilden der Lautsymbole. Wenn später auch das Unsinnliche, das seelische Geschehen, welches man als wirkend empfand, ohne es vorstellen zu können, durch Vorstellungswörter Bezeichnung gewann, so vollzog sich diese allmählich zur Geltung kommende Übertragung der Bedeutung von einem Sinnlichen auf ein Unsinnliches nicht weniger durch das Gefühl, welches sein Kennen so in die ungekannte Sphäre des Geistigen ausdehnte. Und da an sich alle Wörter auch als Tropen zu betrachten sind (vgl. Spr. als Kunst, Bd. I S. 336 fg.), so weisen wir auch darauf hin, dafs alle die Wendungen der Wortbedeutungen, welche man mit diesem Namen bezeichnet (Metapher, Synekdoche, Metonymie), nur aus dem Einflufs des Wissensgefühls auf das Sprachbilden sich erklären, und dafs nur infolge eines Mitfühlens der Sprachgenossen die Wörter auch bei solchen Wendungen ihrer Bedeutung verstanden werden konnten. Ein Kennen, ein Wissen kann nicht bewirken, dafs ich, wenn eine Jungfrau bezeichnet werden soll, sie Lilie nenne, und dafs dann diese Bedeutung des Wortes Lilie von den anderen verstanden wird. Man sagt richtig, dafs eine Analogie uns hierbei leite, aber ohne den Untergrund des Gefühls würde diese Analogie sich uns nicht offenbaren. So ist es das Wissensgefühl von den Wörtern Haus, Schwelle, welches mein Sprechen rechtfertigt, wenn ich jemand «mein Haus» verbiete, obwohl ich meine Mietswohnung meine, oder ihm verbiete, «meine Schwelle» zu betreten, obwohl ich dies verhindern weder kann noch will; und so fühle ich, was es heifsen soll, wenn mir jemand sagt, dafs «seine Arbeit» ihn ernährt, obwohl ich weifs, dafs «Arbeit» zu den Nahrungsmitteln nicht gehört.

Erst, wenn durch die von den Menschen verwendeten Lautsymbole eine Sprache, wie wir es genannt haben: «fertig» geworden war, trat dieses Wissensgefühl als ein besonderes deutlich hervor. Erst an den Wörtern kam man zum eigentlichen Wissen und zum bestimmt unterschiedenen Wissensgefühl, denn nur in der Sprachwelt bewegte sich unser Bilden frei von den zwingenden Forderungen des natürlichen Daseins, und die Wörter wurden zu einer Macht, weil an ihnen das Wissen, Denken, Urteilen, der gute Rat, die Weisheit der Menschen, sich auferbaute. Anscheinend zwar ist jedes Individuum im Besitz dieses Machtmittels und verwendet es, wie es will, aber in Wirklichkeit hat es nur Anteil an diesem Besitz, wie es in Wirklichkeit auch nur Anteil an der Bildung der Lautsymbole nahm, wenn auch thatsächlich die erste Gestaltung einer oder mehrerer Sprachwurzeln dem oder jenem bestimmten Individuum zufiel. Keine Sprachwurzel konnte sich erhalten, welche die Anderen nicht billigten, kein Wort erhält sich noch heute in der Sprache, wenn es nicht von dem Sprachgefühl der Sprachgenossen im Gebrauch gehalten wird. Und, was wir die Bedeutung, richtiger: die Bedeutungen der Wörter in der «fertigen» Sprache, nennen, konnte ja nicht von dem sie bildenden Individuum festgestellt und bestimmt werden, welches sie als Symbole nur fühlte. Erst im Gebrauche der Vielen, von denen jeder Einzelne das Wort wieder, wie er selbst es fühlte, zu anderen Wörtern in Beziehung brachte, stellten sich allmählich die Bedeutungen fest und wurden dann gewufst, d. h. erhielten sie genügende Bestimmtheit, dafs an ihnen gedacht werden konnte. Und es zeigt die Geschichte der Wörter, wie auch diese im Sprachgebrauch befestigten Bedeutungen nur für eine gewisse Zeit dem Einflufs des Gefühls entrückt scheinen, so lange nämlich, als die Wörter derselben von den Sprachgenossen in gleicher Weise gefühlt werden. Ändert sich dies allmählich, so ändern sich auch die Bedeutungen, steigern sich, schwächen sich ab, verblassen, rücken sich ins Edlere oder sinken ins Niedrigere, erweitern oder verengern sich. (Vgl. die Spr. u. d. Erk. Kap. VI u. Spr. als Kunst Bd. I S. 308 fg.) Nicht bewufst, nicht durch ihr Wissen, haben die Menschen ihre Sprachen entwickelt, sondern umgekehrt, durch die Entwickelung der Sprache kam es zu einem Wissen. Das universale Bilden hat uns mit einer Sprache ausgestattet durch uns, sofern wir von den Erscheinungen berührt werden;

und nicht sowohl von dem Individuum wird die Sprache hervorgebracht, sondern von der Gattung, welche ihre Erfahrung, ihr Wissen, ihre Geschichte, ihre Kultur in ihr niederlegt, so dafs durch sie der Geist der Gattung — in mannigfacher Gliederung von Völkern, den Naturbedingungen gemäfs, — zur Herrschaft kommt in den Seelen der Individuen.

Freilich macht das Wissensgefühl sich nicht schon sogleich bei der ersten Berührung der Ichseele mit den Bruchstücken der Erscheinungswelt rein für sich geltend. Es hebt sich aus dem Gewoge des Fühlens eben daran heraus, dafs etwas und wieder etwas gewufst wurde; die Seele mufste ihr Wissen erfahren, um es fühlen zu können, da es sonst nicht erscheint und nur die Beziehung auf das Ich ausdrückt. Denn das Gefühl ist ja nichts anderes als das Empfinden, sofern dessen Wirken den Einheitspunkt der Seele erreicht und dadurch den jedesmaligen Zustand der Seele bedingt. Auf ein Wissen also, welches sich durch sie erst bildet, kann die Empfindung anfänglich sich nicht beziehen; sie bezieht sich, und wird so vom Ich gewufst, auf den Seelenzustand, in welchen sie eintritt. Das Begehren des Kennens, das Wissensgefühl, ist nur eine der möglichen Regungen, durch welche der vorhandene Seelenzustand auf das Einwirken der Empfindung antwortet. Die Gefühle der Lust und des Schmerzes verlangen ihre Befriedigung, bevor die Meldung des sich regenden Wissenstriebes Gehör fand.

Er verschaffte sich dann Gehör dadurch, dafs er Sprache bildete, in Lauten dies versinnlichte und ausdrückte, was sein Wissen erfuhr, so dafs dies Wissen selbst von dem Hörenden empfunden und weiter gefühlt wurde; erst an der Sprache entwickelte sich das Wissensgefühl als solches. Denn die Empfindungen, welche von den gehörten Lautsymbolen in uns erregt werden, unterscheiden sich wesentlich von denen, welche die uns berührenden Bruchstücke des Nicht-Ich in uns bewirken. Jene sind gestempelt als Erzeugnisse des Menschengeistes; sie haben durch ihre Gliederung eine Bestimmtheit an sich, welche den anderen Empfindungen fehlt. Dafs man sie durch Hören empfindet, ist nur die naturgegebene Bedingung dafür, dafs sie verstanden werden, d. h. einen Akt des Wissens herbeiführen, und diese Bestimmtheit des Empfindens bleibt auch dem Wissensgefühl, welches so an dem Lautsymbol seinen Halt findet, ohne doch in Wissen überzugehen. Wir verstehen deshalb

einander nie völlig, mifsverstehen uns vielmehr häufig, weil das Gefühl ein durchaus individueller Zustand ist, der Eine nicht ebenso fühlt, wie der Andere, das Fühlen an sich aber durch Worte nicht ausgedrückt werden kann. Das Wissen selbst tritt ja nur in den einzelnen Wissensakten hervor, zu denen das sich selbst wissende, sich selbst bestimmende Ich sich entschliefst, um seinen Bewufstseinsinhalt zu gewinnen; aber an den Lautsymbolen fühlt das Wissensgefühl sich weiter, bis es befriedigt ist, d. h. bis es die Trennung zwischen Ich und Nicht-Ich im Wissen aufgehoben fühlt. Das Nicht-Ich berührt uns nur in Bruchstücken, und so wird Befriedigung gefühlt nach jedem Wissensakte, bis durch ein neues Bruchstück das Gefühl zu neuem Streben erregt wird. Das philosophische Erkennen durch Begriffe nährt sich von diesem Streben des Gefühls und ist vom Gefühl abhängig, da es Befriedigung sucht durch Einheit des Bewufstseins, d. h. einen Seelenzustand herbeiführen will, den wir nur als ein Gefühl erleben. Die Rede, der Philosoph strebe nach dem Wissen nur um des Wissens willen, will ihm eine Denkweise von unnahbarer Höhe zuschreiben, aber diese Rede ist ungenau; was den Denker vorwärts treibt, ist nicht das Wissen an sich, sondern das Wissensgefühl.

Wie tritt nun dies Gefühl beim Denken der Begriffe hervor?

Die Akte des Erkennens, in welchen von den Einheiten, die durch Begriffswörter bezeichnet werden, ein Bestandstück des von denselben umschlossenen Mannigfaltigen ausgesagt wird, stellen uns, wie wir uns ausdrückten, vor die Aufgabe, den Inhalt des Subjekt-Begriffswortes so zu denken, dafs er die überhaupt denkbaren Aussagen, also das Mannigfaltige in seiner Gesamtheit in sich begreift. Da es uns unmöglich ist, eine solche Gesamtheit zu Ende zu denken, so wird jener Aufgabe nur insoweit genügt, als sie so, wie das Begriffswort sie andeutet, also unbestimmt, im Gefühl bleibt. Das Gefühl ist ein Zustand; es kann als solches den Begriff nicht näher bestimmen, aber es vollendet ihn in seiner Unbestimmtheit dahin, dafs er, wenn er gedacht wird, dem Fühlen Befriedigung giebt, indem er als eine Einheit an seinem Worte empfunden wird, in welche das derselben widerstrebende Mannigfaltige keine Aufnahme findet, weil das Gefühl es zurückweist. Der Begriff wird infolgedessen gefühlt und gedacht als ein Gebilde, welches der Erscheinungswelt nicht angehört weder als ein Daseiendes, auf

welches die sogenannten Gattungsbegriffe hinweisen, noch als ein Geschehen oder Wirken, welches den Prädikats-Begriffswörtern zu Grunde liegt, also als eine rein geistige, unveränderliche Substanz, deren Inhalt, dem Hier und Jetzt entrückt, jedesmal nur in seiner Vollkommenheit begriffen wird. Nicht nur der verkrüppelte Baum, der entartete Mensch, das mifslungene Haus fallen so aus dem Inhalt der Begriffe Baum, Mensch, Haus heraus, sondern überhaupt der wirkliche Baum, Mensch, das wirkliche Haus, und ebensowenig findet sich der Inhalt des als vollendet, obwohl nicht bestimmt gefühlten Begriffs der Liebe, der Weisheit, des Guten irgendwo so verwirklicht, wie das fühlende Denken es verlangt. —

An dem so gefühlten Begriff (*εἶδος, ἰδέα*), der da bestimme, welches die Wahrheit des Daseins sei, gewann Plato sein Weltbild. Er fafste die Begriffe auf als Einheits-Musterbilder des Mannigfaltigen (als *παραδείγματα* der erscheinenden *εἴδωλα*), welche mit diesem irgendwie (durch *μέθεξις*) in Verbindung (*κοινωνία*) stehen, und er hat damit ausgesprochen, was er innerlich erfuhr, wie nämlich beim Denken der Begriffswörter er ihren Inhalt fühlte, hat angegeben, was Sokrates eigentlich suchte, wenn er durch seine Gespräche die Begriffe an den Wörtern festzustellen unternahm. Wenn Plato mit der Welt der Begriffe das wahre Sein erfafst zu haben glaubte, an welchem das Mannigfaltige der Wirklichkeit nur Anteil habe, dessen Einheitspunkt, die Gottheit, sich in der alle anderen Ideen in sich begreifenden Idee des Guten darstelle, so irrte er darin, dafs er diesen Glauben für ein Ergebnis des wissenschaftlichen Denkens ansah, und er irrte ferner insoweit, als er unterliefs, seine ideelle Wahrheit des Seins genauer als diejenige Wahrheit zu bestimmen, wie sie sich uns, den Menschen, herausbildet an den Wörtern der Sprache.

Auf die Sprache liefs sich Plato bei der Erforschung des wahren Seins nicht ein, weil sie überwiegend an den Erscheinungen des sinnlichen, in beständiger Veränderung begriffenen Daseins hafte (Kratylos), während doch das Wahre unveränderlich sei. Gleichwohl ist klar, dafs er die Ideen an den Wörtern gewann. Er sagt auch (Rep. X, 596): *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν*, und er bemerkt (Tim. 66), dafs von dem, wovon es kein Wort giebt, es auch keine Idee gebe (s. Spr. u.

Erk. S. 129, 138). Er war im übrigen auch nahe daran, über das Wirken des Gefühls bei dem Bilden der Ideen sich klar zu werden. Dafs hierbei nicht blofs die dialektische Denkarbeit der Begriffsbildung und Einteilung thätig sei, hat er wohl gesehen; der Antrieb zum Erkennen kommt nach ihm aus göttlicher, höchster Begeisterung (*τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.* Phaedr. 244 A.) und nur die Ausführung ist Sache der Denkarbeit (*δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι (τῆς ἀληθείας) κατ᾽ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.* l. c. S. 249 B.). Es bedeutet ja die Wurzel *μαν*, welcher das Wort *μανία* entsprofs, ein strebendes, begeistertes Denken (aus derselben Wurzel stammt auch skt. manus, Mensch, lat. mas, ahd. man), also Denken, welches durch ein Gefühl erregt ist.

An sich hat das Gefühl, und so das Wissensgefühl, als ein Zustand der Seele keinen Gegenstand, auf welchen es sich richtet, es ist kein Bilden, kein Denken, kein Handeln. Der fühlende Mensch fühlt nur sich und zwar sich, wie er in einem Verhältnis zwischen den Bruchstücken der Welt und seinem Ich, sofern es in dies Verhältnis eintritt, d. h. sofern es empfindet, gestimmt wird. Aber das Gefühl entwickelt sich weiter zum Anlafs für Erregung der Seelenthätigkeit im Bilden, Denken und Handeln, es geht über in das Streben, seinen Zustand in einen solchen umzubilden, dafs er die Seele befriedigt, sei es dadurch, dafs er ihr gesichert und also ein dauernder werde, sei es, dafs er sich ändere. Auch das Wissensgefühl kommt durch das Wissen der Begriffe zu keiner dauernden Befriedigung, da diese die Einheit des Bewufstseins voraussetzt, die Begriffe aber nur zum Teil gewufst, in ihrer Vollendung nur gefühlt werden, ihr Inhalt also für das Denken nicht gesichert ist. Die Begriffe zeigen zwar einen durch das Begriffswort bezeichneten Umfang, dessen Kern ein gekanntes Wort der «fertigen« Sprache ist, welches sie voneinander unterscheidet und insofern bestimmt — (auf diesem «Worte» beruht allein die *μέθεξις* der platonischen Ideen, durch welche sie mit der Wirklichkeit in Verbindung stehen) —, aber der Begriffsinhalt dieses Wortes kann nicht zu Ende gedacht, d. h. er kann nicht gewufst werden, nur gefühlt. Man mag ihn als einen übersinnlichen unserem Bewufstsein der Welt zu entrücken suchen (wie Plato, der seine Ideen (im Phaedrus) an einen überhimmlischen Ort versetzt), aber

damit ist für das Wissen nichts gewonnen, da es das Übersinnliche nicht kennt. Es wird mit der Bezeichnung «übersinnlich» nur ausgesprochen, dafs wir das so Bezeichnete überhaupt in unserem Wissen, in der Welt des Bewufstseins nicht unterbringen können.

Wie also soll durch Begriffe ein befriedigender Abschlufs des Erkennens erreicht werden, der einerseits vor dem kritischen Denken standhält und andererseits das Wissensgefühl befriedigt? — Das kritische Denken sieht, dafs solcher Abschlufs sich auf eine wahrgenommene, gekannte Einheit der wirklichen Welt nicht stützen kann, denn diese ist uns in der Wahrnehmung nicht gegeben, es sieht auch, dafs Gefühle und Gedanken ihm nicht als gleichwertiges Wissen gelten dürfen; das Wissensgefühl aber kann nur dadurch befriedigt werden, dafs die Welt des Bewufstseins als Einheit begriffen und erkannt wird.

Das sogenannte spekulative Erkennen und Denken arbeitet, um zum Ziel zu kommen, mit den Begriffswörtern in der Weise Platos als mit den wahrhaft wirklichen, irgendwie gegebenen Wesenheiten. Hegel z. B. erdichtet sich ein reines Denken, «wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt» (Encyklop. § 17), und so gewinnt er für sich einen «Begriff im spekulativen Sinne» (l. c. § 9); dafs aber sein reines Denken ein durch das Wissensgefühl beträchtlich verunreinigtes ist, erkennt er selbst an, wenn er sagt: «Der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten, von der Gröfse und Macht seines Geistes kann er nicht grofs genug denken.» (?) (Gesch. d. Philos. Bd. I, S. 6.)

Hegel hat hier das richtige Wort zur Bezeichnung «der ersten Bedingung» für das spekulative Philosophieren. Diese Bedingung ist ihm ein «Glaube», aber er hätte sich sagen und es aussprechen müssen, dafs, wenn er ein Glauben als erste Bedingung seines philosophischen Erkennens weifs, auch das Ergebnis dieses Erkennens kein Wissen sein kann, sondern nur ein Glauben ist. Glaube ist nichts anderes, als eine vertrauensvolle Überzeugung, an welche wir durch unser Gefühl uns gebunden finden; eine Gewifsheit solcher Art ist nicht mit derjenigen zu verwechseln, wie sie durch ein Wissen herbeigeführt wird, z. B. mit der Gewifsheit von dem Dasein unseres sich

selbst wissenden Ich, welches wir unmittelbar in uns erfahren als ein gegebenes. Auch dieses Ich wird freilich von uns gefühlt, aber dies Fühlen ist kein von unseren Denkakten veranlafstes, vom Gefühl gebilligtes; es ist nur Folge der gegebenen Thatsache, dafs ein Ich ist und, als sich wissend, wirkt, so dafs es auch schon deshalb Hegels Satz: «von der Gröfse und Macht seines Geistes könne der Mensch nicht grofs genug denken» nachzusprechen aufserstande ist.

Wenn Hegel also versichert (Philos. des Rechts, S. 21): «Der Begriff allein ist es, was Wirklichkeit hat und zwar so, dafs er sich diese selbst giebt», so drückt er das Gefühl aus: der Begriff soll sein, an welches er glaubt, aber kein Wissen; und wenn er weiter versichert (S. 22): «Entspricht der Körper (d. h. die Wirklichkeit) nicht der Seele (d. h. dem Begriff), so ist es eben etwas Elendes», so ist dies auch die Sprache eines in seiner Berechtigung angegriffenen Glaubens. Ein Glaube kann ja neben seinem Fühlen durch mancherlei Gedankenverbindungen gestützt werden, aber das Gedachte kommt für ihn nur als Erläuterung, nicht als Begründung seines Gefühls in Betracht. Jedes Urteil (und also auch das letzte des Systems, das abschliefsende), durch welches der auf der Identität des Ich (A = A) beruhende logische Gedankenaufbau der spekulativen Begriffe seinem Endergebnis zugeführt wird, gilt doch nur unter der Voraussetzung, dafs jener Glaube, der es bedingt, dafs also das Gefühl es gelten läfst, und die etwaige Unanfechtbarkeit des logischen Schliefsens bürgt doch nicht für die Wahrheit des erschlossenen Inhalts. —

Wenn nun, wie wir sagten, das Streben unseres Wissensgefühls, die Welt unseres Bewufstseins in Einheit mit dem Ichbewufstsein zu begreifen, immer ein Streben bleibt, so ist klar, dafs, wenn dennoch ein abschliefsendes Erkennen herbeigeführt werden soll, dies nicht in Form eines Wissens zu erreichen sein wird, sondern in der Form eines Glaubens. Von dem Erkennenden darf dies aber nicht übersehen oder vertuscht und dem logischen Denken ein Erfolg zugeschrieben werden, der ihm nicht zukommt, denn dadurch wird die Einsicht in das Verhältnis des Ich zum Universum verdunkelt.

Der Glaube an die «absolute» Wahrheit der Systeme aus spekulativen Begriffen (nicht zu verwechseln mit Kants «Vernunftglauben» [Kr. d. r. V. 2 A. S. 857]) wird von einem mythi-

schen Denken gestützt, wie der Glaube an die Wahrheit der verschiedenen Religionsformen von einem mythischen Vorstellen; jenes Denken und dieses Vorstellen werden gelenkt von einem Gefühl, welches in der Beschaffenheit unseres Wesens gegründet ist; sie sind aber nur Ausdruck des Strebens, unser Fühlen durch unser Bilden zu erläutern und näher zu bestimmen. —

Es fragt sich also, inwiefern das Fühlen an sich Glauben verdient. Die Wirklichkeit der Gefühle läfst sich nicht bestreiten, da sie ja auf uns wirken, daraus aber folgt nicht, dafs die Empfindungen, aus denen sie sich entwickeln, vom Gefühl immer der Wirklichkeit gemäfs gedeutet werden, so dafs die Beschaffenheit des Gefühlszustandes der Sachlage entspricht. Es kann z. B. in uns derselbe Vorgang einmal Anlafs zu einem Gefühl des Mifstrauens werden, ein andermal zu einem Gefühl der Verehrung; durch absichtliche Täuschung kann in uns ein Gefühl des Mitleids entstehen, welches nach eingetretener Enttäuschung sich vielleicht in Abscheu verwandelt. Es ist aber klar, dafs es dann nicht das Fühlen als solches ist, welches sich irrt, sondern dafs unser Kennen oder Erkennen, unser Wissen in Bezug auf den erregenden Vorgang ein irriges war, so dafs ein in sich nicht gerechtfertigter Gefühlszustand sich erzeugen mufste. Das Gefühl als solches irrt nicht, weil es nicht urteilt, es bringt auch keinen Glauben hervor an eine Richtigkeit oder Wahrheit des Kennens oder Erkennens, sondern nur die Überzeugung und Gewifsheit, dafs gewisse Eindrücke entweder wohlthuend auf unseren Seelenzustand wirken oder von ihm zurückgewiesen werden, so dafs wir aus ihnen inne werden, welche Wertschätzung unsere Seele in diesem Verhältnis vom Nicht-Ich zum Ich in sich erfährt und durch die Beschaffenheit ihres Fühlens ausdrückt.

Von Gefühlen derart, die wir soeben besprachen, welche infolge des Wechsels in unserem Wissen in ihren Wertschätzungen schwanken, unterscheiden sich aber wesentlich diejenigen, welche, unbeeinflufst von unseren Urteilen, sich aus dem Wirken der beiden gegebenen Wirklichkeiten: Natur und Menschengeist, deren Verhalten zu einander den Gefühlszustand der Seele bestimmt, sich erzeugen. Denn diese wirken unmittelbar auf uns und zwar gleichmäfsig auf alle Individuen der Menschengattung; sie erscheinen als gegeben, als gesetzmäfsig mit Notwendigkeit eintretend; sie dauern zwar nicht, sondern kommen und gehen,

aber sie wechseln nur, wenn auch das Verhältnis zwischen Natur und Ich wirklich ein anderes wird. Dafs die Wirklichkeit, von welcher hier die Rede ist, die erscheinende ist, dafs unsere Gefühle sich nicht nach dem besseren Wissen, z. B. des Arztes oder Naturforschers richten, welche etwa ein Hungergefühl unter gewissen Umständen für krankhaft erklären, den Schall als Luftschwingung kennen u. d. m., haben wir schon früher bemerkt. —

Nicht wir sind es, von denen diese Gefühle hervorgebracht werden. Das universale Bilden spricht durch sie und sagt uns nicht blofs, was unserer Natur und unserem Wesen ein Wert ist und ein höchster Wert, sondern giebt uns ebendamit kund, was wir nicht entbehren können und sollen. Es äufsern sich diese universal-gegebenen Gefühle in uns nicht als Zwang. Sie erzwingen, unbestimmt, wie sie sind, keine bestimmte Gestaltung unseres Wirkens und Bildens, sondern bekunden nur die Richtungen, nach welchen unsere eigene Kraft sich zu bethätigen hat, und überlassen es unserer Verantwortung, wie wir nach eigener Wahl, nach eigenem Denken und Wollen, bei unserer Lebensführung die Daseinsgefühle mit den Ichheitsgefühlen (s. oben Kap. V S. 263), die naturgegebenen Werte mit den «höchsten Werten» in Übereinstimmung bringen und halten wollen. Aber, wie unser Leben nur gedeiht durch die Anregung, welche es durch die Gefühle von Lust und Unlust unserem Wirken giebt, so würde auch unser geistiges Bilden im Schlaf bleiben und dasjenige nicht leisten, was zu leisten allein unter den Lebewesen der Mensch berufen erscheint, wenn nicht die Gefühle der höchsten Werte ihn vorwärts trieben zu schwerer Arbeit und inniger Befriedigung. —

Unser Erkennen trägt den Glauben an den höchsten Wert des Wissens, dem es zustrebt, schon in sich, weil es an die Sprache gebunden ist. Wir bilden den Begriffswörtern als den Musterbildern des Vorstellens und Denkens, wie wir sie fühlen, eben das ein, woran wir als Erkennende glauben, und unser Urteilen bewegt sich in diesem Glauben. Das Wissensgefühl geht allerdings auf Akte eines bestimmten Kennens und Erkennens, hat für sich nichts zu thun mit unseren Wertschätzungen, und das Wissen als solches kann unsere Wifsbegier befriedigen, wenn auch der so oder so bestimmte Inhalt des Wissens uns mifsfällt, wie wenn mein Kennen mir sagt, dafs mein Haus

in Gefahr ist, einzustürzen, oder mein Erkennen, dafs die Wahrheit nur in beschränktem Sinne uns erfafsbar sei; aber über dies bestimmte Wissen, wie es von der Satzform umgrenzt sich darstellt, geht weit und hoch hinaus das unbestimmte Fühlen des Wortes als der Einheit nicht blofs des einzelnen Wissens, welches der Satz ausdrückt, sondern der ganzen Mannigfaltigkeit des Subjektsinhalts, welche der Wortlaut nur anzudeuten vermag. Während das Gewufste Inhalt des Bewufstseins wird und nur auf gewisse Anregungen durch Erinnerung als ein Wissen wieder auflebt, wirkt das Fühlen des nicht ausgesprochenen und nicht vollständig aussprechbaren Inhalts, welchen das Subjektswort als Begriff in sich schliefst, auf die Seele dahin, dafs das Erkennen auf einen höheren Standpunkt gehoben wird, wie wir es fühlen, wenn unser beziehendes Denken als begrifflich auftritt und damit der Icheinheit gehorcht. Dieser höhere Standpunkt, von dem aus das begriffliche Denken die Gegenstände, auf welche unser Wissenwollen sich richtet, behandelt — man mag ihn einen idealen nennen — ist es, welchen man begreifen mufs, wenn man den gewaltigen Einflufs, welchen die Sprache durch ihre Begriffswörter nicht blofs auf unsere geistige Entwickelung, sondern auf das ganze Leben der Menschheit übt, sich vergegenwärtigen will.

Durch jeden Begriff, welchen die Begriffswörter der Sprache uns zu denken nötigen, tritt unser Vorstellen und Denken teils unmittelbar, meist jedoch mittelbar in den Dienst unserer höchsten Werte; an den Begriffswörtern stellen wir vor oder denken wir die Bruchstücke unserer sinnlichen und geistigen Welt in universal-gegebenen Zusammenhängen, wie wir sie durch unser Denken und Fühlen in uns bilden und weiterbilden. Ob ein Individuum von Natur ideal angelegt ist oder nicht, die Sprache der Gattung erzieht ihn in dem Mafse, wie er sich ihrer bemächtigt und wie er ihr nachdenkt, zum Menschen. Wer etwa von den Begriffswörtern Mensch, Eiche, Liebe, Freiheit u. s. w. etwas aussagt oder urteilt, oder von denselben Ausgesagtes hört und versteht, der ist damit schon auf einen idealen Standpunkt gestellt; und das metaphysische sogenannte Transscendente, welches, in der Form eines Wissens verkündigt, unser Erkennen darüber zeitweilig zu täuschen vermag, dafs es über nichts als über unsere Seelenbewegungen und Seelenzustände berichtet, an deren Wert wir glauben müssen, weil wir ihn unmittelbar

fühlen, dies Übersteigen der «Erfahrung» steckt in jedem solchen Urteil, entwickelt sich weiter im Denken, macht sich geltend im Abschätzen der Dinge und Vorgänge und findet Glauben, obwohl «der Mensch, die Eiche, die Liebe, die Freiheit» im wirklichen Dasein nirgend zu treffen sind. Soweit also unser Denken, Urteilen, Beurteilen überhaupt Macht ausübt, wirken die Begriffswörter bestimmend auf unser Streben nach den höchsten Werten und halten uns in den Sphären des Wahren, Guten, Schönen, die selbst — als Begriffe — nur Wirklichkeiten sind in unserem Fühlen und Denken.

So nun kommen aber diese Begriffe auch zu einer Wirklichkeit, welche sich an die gegebene anschliefst und sie bruchstückweise umbildet. Denn eben weil die Begriffe gedacht werden als seiend, es aber nicht sind, wirken sie im Gefühl als treibend; sie sollen sein, durch Umgestaltung des Gegebenen streben wir sie zu verwirklichen. Es ist die Ichseele, welche jenen Mangel des gegebenen Wirklichen, wie weit wir es in uns aufnehmen, fühlt und ihm abzuhelfen sucht, und es ist das seiner selbst bewufste Ich, welches dies Streben nach Verwirklichung der höchsten Werte als seine eigene Bestimmtheit im Denken und Wirken bestätigt und es als Bestimmung des Menschen anerkennt, eine begriffliche Wirklichkeit zu bilden. Dies mag sehr wenig ausmachen für das Universum, wie wir es uns vorstellen, aber für den Menschen ist es alles, wodurch er selbst ein Wert wird innerhalb des Universums. Eine Eiche kennt auch z. B. der Hirschkäfer; er benutzt sie, wählt sie zur Wohnstätte seines Engerlings; es benutzt sie auch der Mensch, aber nur der Mensch fühlt mittels des Begriffsworts Eiche, dafs eine Eiche durch sein Umbilden wahrgenommen und vorgestellt werden kann, wie sie sein soll; auch der Vogel ist gern frei, sträubt sich beim Einfangen, entfliegt, wenn er kann, aber der Begriff der Freiheit beseelt uns den Namen, macht aus ihm eine Göttin, welche uns begeistert und uns hilft, frei zu sein, «auch wenn wir in Ketten geboren». —

Die Betrachtungen dieses Kapitels zeigten, wie das durch die universale Bildekraft gegebene Fühlen, welches in Bezug auf das Erkennen als Wissensgefühl zu bezeichnen ist, uns zur Sprachbildung treibt, so dafs eine Sprachwelt durch uns hervorgebracht wird, welche in unserem Vorstellen, Denken, Erkennen die Welt, wie sie erscheint, vertritt. In dieser Welt

des Bewufstseins werden zunächst die Weltbruchstücke, welche wir kennen, durch Wörter uns angeeignet, deren Inhalt wir vorstellen, dann diese weiter vom selbstbewufsten Ich in Zusammenhängen gedacht, welche in und an den Weltbruchstücken wirken und sie zu Einheiten umbilden, die sich in den Begriffswörtern ausdrücken und an die wir glauben, weil wir sie als höchste Werte fühlen. — Alle Akte des Erkennens aber drücken sich aus in den Urteilssätzen der Sprache, deren einheitliches Zusammenfassen des Bruchstücks eines Mannigfaltigen, welches gewufst und ausgesagt wird, mit den nur unbestimmt gefuhlten übrigen Bruchstücken durch das Subjekt des Satzes bewirkt wird. Die Form des Satzsubjekts hat aber darin ihren Ursprung, dafs sich unser Ich, als die Einheit des Satzinhalts im Bewufstsein, dem Subjektsworte, welches es wählt, einbildet und die Satzelemente der Aussage so auf sich bezogen hält, wie es sie weifs. Es bezieht sich so unser Ich in seinem Wissen auf sich zurück, wenn es erkennt. —

Kapitel VII.

Das Ich im Wollen.

Vom Begriff des Guten. — Lust und Leid als naturgegeben. — Auf das durch die Bildekraft des Universums gegebene Mitfühlen gründet sich der Zusammenhang der Menschen miteinander. — Ichgefühle (z. B. Selbstachtung) aus dem Mitfühlen. — Das Streben nach dem Guten, die Wahlfreiheit, das Gewissen. — Ethische Erziehung der Menschen durch die Sprache. — Das Gewissen und das «bessere Selbst». — Das Wollen hervorgebracht nicht durch ein Wissen, sondern durch ein Fühlen im Ich. — Das Wollen der Individuen mündet ein in das Wollen der Gattung. Familie, Staat. — Streben, das Gute hervorzubringen, als Pflicht für alle betrachtet mit Bezug auf die soziale Bewegung unserer Zeit. — Verhältnis des Wollens zum Ich. — Der Zweck. Das Ich bildet sich der Zwecksetzung ein. — Der Begriff der Kausalität ist dem Wollen des Menschen entnommen. — Bemerkungen über das Mitfühlen, das Gute, das Übel mit Bezug auf Schopenhauers Ethik.

Der Begriff des Guten hat nur Wirklichkeit in unserem Denken, erscheint in der Welt nur in unserem ethischen Wollen und Handeln. Die gegebene Welt der Erscheinungen zeigt uns so wenig das Gute wie das Wahre. Auch das Wort «gut» entspricht in seiner Bedeutung dem nicht, was wir als Inhalt des Begriffs fühlen. Das gotische gods (ahd. kuot) steht ebensowohl für χρηστός (utilis, brauchbar) wie für ἀγαθός und καλός. Ursprünglich bezeichnete das Wort (abzuleiten von ghadh) etwas, das sich zu einem anderen fügt, zu ihm pafst. (Ahd. gigado, Gatte.) Auch der heutige Sprachgebrauch wendet es so an: Ein Weg, eine Waffe, ein Bild z. B. kann «gut» sein. Wir wissen also nicht, was «gut» ist, wir können nur streben, es hervorzubringen, und folgen dabei einem Gefühle, welches uns befähigt, uns in der Sphäre des Guten zu halten, keineswegs aber für die Verwirklichung des Guten Gewähr leistet. Denn der Erfolg dieses Strebens liegt in der Zukunft, und über diese haben wir keine Macht. Es kann sich zeigen, dafs ein Erfolg

unter den obwaltenden Umständen nicht eintreten konnte, und nicht selten wird das von uns Hervorgebrachte in seinen Folgen sich als ungut, als schädlich erweisen. Wo bleibt in solchen Fällen das Gute, nach dem wir doch strebten? Wir können nur mit Kants Worten (Grundl. zur Metaphys. der Sitten. Anf.) antworten: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch aufser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.» «Ohne Einschränkung» würden wir freilich auch den guten Willen nicht für gut halten können, wenn nämlich der Wollende darauf bestände, es beim Wollen bewenden zu lassen, dessen Verwirklichung aber nicht erstrebte, denn der gute Wille soll wirken, zum Handeln übergehen, damit sein Zweck, das Gute hervorzubringen, erreicht werde.

Das Streben nach dem Guten richtet sich auf sehr verschiedene, selbst einander widersprechende Ziele unter demselben Namen. Sobald wir fühlen und wissen, dafs gewisse Empfindungen «uns gut thun», dafs andere uns zuwider sind, haben wir die ersteren als Gutes von den letzteren als Übeles unterschieden. Unsere Natur unterscheidet so, nicht unser Wollen oder Erkennen, denn Lust und Leid treten unabhängig von uns als Erregungen des Gefühls ein und bedingen so die Beschaffenheit unserer Seelenzustände. Wäre also diese Lust «das Gute», so hätten nicht wir es hervorzubringen, es würde uns durch die Bildekraft des Universums zuteil, eng verbunden freilich mit dem Übel. Die Daseinsgefühle der Erregung können als solche schon deshalb für den Menschen höchste Werte nicht sein, und keine Klugheit im Verhalten zu den Lustgefühlen kann diejenigen, denen die Lust «das Gute» ist, auch nur zu der *εὐδαιμονία* führen, welche sie wollen. (Diog. L. II 94 führt vom Hedoniker Hegesias an: *τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι.*)[1]) Unrichtig aber ist die Meinung, dafs die naturgegebene Lust, da sie immer nur vom Individuum gefühlt werde, dem Streben nach dem Guten entgegenstehe, Hinneigung zu ihr uns notwendig selbstsüchtig mache. Denn naturgegeben ist uns auch das Fühlen der Zustände Anderer, nicht blofs des eigenen Selbst, ein Mit-

[1]) A malis mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus. Et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi iis auditis mortem sibi ipsi consciscerent. (Cic. Tusc. I, 34, 83.)

fühlen[1]); und nicht einmal dies kann allgemein gesagt werden, dafs unser Mitgefühl uns weniger bewege, als das Gefühl, welches uns selbst betrifft, wenn es auch nicht in gleichem Grade sich zeigt bei allen Lebewesen und auch nicht bei allen Individuen unseres Geschlechts, da sich z. B. Sympathieen und Antipathieen im Einzelnen geltend machen. Auch die öfter gemachte Bemerkung, dafs zwar das Gefühl des Mitleidens gewöhnlich eintrete, dafs aber eine Mitfreude nur selten sich erzeuge, scheint wenig haltbar. Allerdings treibt die Mitfreude an sich uns gewöhnlich nicht auch zu wohlwollendem Handeln, weil die Beschaffenheit dieses Zustandes selbst schon Befriedigung bringt; aber dafs sie nicht fehlt, sehen wir schon daran, dafs die Mehrzahl der Menschen auch anderen gern Freude macht, und zwar ohne eigennützige Hintergedanken, nur um ihnen Freude zu machen, was doch nur aus einer Mitfreude sich erklärt. Wir denken hierbei nicht blofs an allerhand Gaben oder Geschenke, sondern z. B. auch an jene «Höflichkeit des Herzens», wie sie Goethe (Sprüche, Ethisches) nennt, «die der Liebe verwandt ist», «den tiefen sittlichen Grund für jedes äufsere Zeichen der Höflichkeit». Nicht selten wird wohl Neid und Mifsgunst die Mitfreude in uns ersticken, aber unmittelbar gegeben sind jene unangenehmen Gefühle nicht, sie setzen ein Vergleichen mit den eigenen Zuständen voraus.

Jedenfalls finden sich die Lebewesen der Erde in Bezug auf ihre Gefühlszustände in einem gewissen Zusammenhange miteinander; von uns Menschen insbesondere können wir im allgemeinen sagen, dafs wir miteinander fühlen[2]), dafs der Untergrund

[1]) Der Hedoniker Anniceris sagte deshalb, dafs man nur die eigene Lust suche, wenn man dem anderen Gutes erweise, selbst wenn man sich selbst durch sein Wohlthun benachteilige: *τήν τε τοῦ φίλου εὐδαιμονίαν δι' αὐτὴν μὴ εἶναι αἱρετὴν, μηδὲ γὰρ αἰσθητὴν τῷ πέλας ὑπάρχειν — κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξηται ὁ σοφός, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ.* — (Diog. L. II, 96.)

[2]) Seneca, ep. 48: Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere. Haec societas diligenter et sancte observanda est, quae nos omnes omnibus miscet et judicat aliquod esse commune jus generis humani. Hugo Grotius (de jure belli ac pacis Prolog. 6) leitet das «jus naturale» aus dem «appetitus societatis» ab. Er sagt (c. 8): haec societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur. — Pufendorf (De officio hominis et civis c. III): Homo naturaliter sui conservandi studiosissimus, absque aliorum tamen ope miserrimus; habetque nocendi non solum proclivitatem sed et facultatem. Inde infertur societatis colendae necessitas. Socialitatis leges sunt ipsa lex naturae.

unseres Seelenlebens von den Empfindungen anderer in ähnlicher Weise bewegt wird, als wenn wir selbst von ihnen berührt werden. Die universale Bildekraft läfst uns dies nicht oft als Zwang bemerklich werden, die gröfsere oder geringere Zartheit des Organismus wird zunächst darüber entscheiden, wie stark oder schwach bei den Einzelnen die Mitgefühle auftreten; da aber die Menschen nicht allein leben und nicht allein leben können, vielmehr unser Wohl von dem Mitfühlen der anderen mit uns abhängt, erscheint der gegebene Zusammenhang, von dem wir sprechen, auch in ethischer Beziehung für uns notwendig. Denn durchaus zwingen uns die eigenen Bedürfnisse, die wir unmittelbar fühlen, und da wir ihnen nachkommen müssen oder zu müssen glauben, kann man wohl auch den Zustand des bellum omnium contra omnes für gegeben ansehen, wenn man nur nicht dazu fortgeht, den Krieg, der ja noch immer zu unserer Schande die Geschicke der Völker zum grofsen Teile beherrscht, für etwas anderes zu halten, als ein zeitweilig sich aufdrängendes Übel, welches der Kultur der Menschheit weichen mufs. Eben deshalb aber ist das Mitfühlen mit den Anderen unserem Geschlecht notwendig, so dafs es als ein Zweck erscheint, den das universale Bilden beim Hervorbringen der Menschheit erreichte. Wir meinen selbstverständlich keinen Zweck der Art, wie wir sie uns setzen; im Leben der Natur zeigt sich jeder anscheinende Zweck auch als Mittel, und jedes Mittel ist auch Zweck.

Das Mitgefühl erscheint jedoch als ein von der Einheitsform des Universums durch uns, wie im Auftrage, verwirklichter Zweck, der sich dann als Mittel zu einer innerlichen, ethischen Einigung von Wesen unserer Art erweist, deren Seelenzustände im übrigen voneinander bis zur Feindseligkeit unabhängig wirken. Wir erinnern uns hierbei, wie unserer Betrachtung im Gebiete des Erkennens in ähnlicher Weise die vom Wissensgefühl geforderte Sprache als vom universalen Bilden durch uns hervorgebracht sich ergab. Weder das Wissensgefühl und die Sprache noch das Mitgefühl geht aus dem selbstbewufsten Wirken der Menschen hervor; wir müssen anerkennen, dafs beide uns vom Universum durch uns gegeben sind. Man hat darauf hingewiesen, dafs aus dem Gesichtsausdruck, aus der Körperhaltung, der Bewegung der Glieder, welche wir wahrnehmen, wir auf die Gefühle der anderen schliefsen können,

weil wir die Bedeutung dieser wahrnehmbaren Zeichen an uns selbst erfahren. Die Sache ist richtig, der Analogieschlufs bietet sich leicht, aber er erklärt nicht, wie es zugeht, dafs wir mit den anderen fühlen, sondern zeigt nur, wie wir dazu kommen, von ihren Seelenzuständen etwas zu wissen. Ohne dafs wir, sei es durch Wahrnehmung, sei es durch Mitteilung Kenntnis von dem Zustande eines anderen erhalten, ohne dafs wir diesen Zustand vorstellen und so von ihm wissen, können wir allerdings nicht mit ihm fühlen, aber nicht liegt in dem Wissen die Ursache des Fühlens, sondern nur eine Bedingung, dafs es sich entwickeln kann. Stehen wir z. B. unter der Herrschaft lebhaft drängender Gefühle, die uns selbst betreffen, so bleiben die Gefühle, welche sonst aus der Vorstellung der Zustände anderer sich erzeugen können, meistens aus, wirken nicht auf uns, obwohl sie gewufst werden [1]).

Das Mitfühlen tritt bei uns am stärksten hervor, wenn es sich um unsere Mitmenschen handelt, aber es ist nicht auf sie beschränkt. Dieselbe Einheit umschliefst die Bruchstücke des Universums und die Ichseelen der Menschen, und wenn wir das Nicht-Ich in uns aufnehmen, es vorstellen, fühlen wir es auch in uns, d. h. in unser Vorstellen hinein, beteiligen wir uns an seinen Zuständen. Wie sollten wir auch wohl, wenn dies nicht der Fall wäre, wenn wir nur wüfsten, dafs etwas ist, nicht auch fühlten, dafs es uns irgendwie angeht, dazu kommen, die Weltbruchstücke als beseelt vorzustellen und zu denken, wie es doch von sehr früh an geschieht, und mit dem Wissen, dafs so nur eine Übertragung des Menschengeistes auf anderes stattfindet,

[1]) Aristoteles fragt (Probl. VI, 7): *Διὰ τί, ἐπειδὰν τεμνόμενόν τινα ἴδωμεν ἢ καιόμενον ἢ στρεβλούμενον ἢ ἄλλο τι τῶν δεινῶν πάσχοντα, συναλγοῦμεν τῇ διανοίᾳ;* und antwortet: *ἢ ὅτι ἡ φύσις ἡμῖν κοινὴ ἅπασιν; συνήλγησεν οὖν, ἐπειδάν τι τοιοῦτον ἴδῃ, τῷ πάσχοντι διὰ τὴν οἰκειότητα.* So erklärt sich indes nur, dafs wir am stärksten mitfühlen, wenn es sich um Menschen handelt, nicht, dafs wir fühlen. Der leidende Mensch braucht auch gar nicht gesehen zu werden, auch die erdichteten Leiden, welche wir vorstellen, fühlen wir. — Hume (A Treatise up. Hum. Nat. II, p. 113) sagt: 'Tis indeed evident, that when we sympathize with the passions and sentiments of others, these movements appear at first in our mind as mere ideas, and are conceiv'd to belong to another person. — 'Tis also evident, that the ideas of the affections of others are converted into the very impressions they represent, and that the passions arise in conformity the images we form of them. Die Verwandlung von «Ideen» in «Impressionen», d. h. hier von Vorstellungen in Gefühle begreift sich daraus, dafs Vorstellen als ein Vorgang in der Seele von uns auch empfunden wird und so auch gefühlt.

keineswegs zu Ende geht, wenngleich wir es von unserer Wissenschaft abzuwehren bemüht sind? — Allgemein also würde das Mitfühlen als ein ethisches Gefühl zu betrachten sein, welches uns auffordert, die Zustände, in welchen sich die uns berührenden Bruchstücke der erscheinenden Welt befinden, nach unserem Fühlen und Wissen zu ordnen und zu bessern, uns «ein Gewissen daraus zu machen», gleichgültig an ihnen vorbeizugehen — z. B. an der verschmachtenden, oder eingeknickten Pflanze, der verkümmerten Saat, dem in seinen Bewegungen gehemmten oder sonst gefährdeten, z. B. überangestrengten oder gemifshandelten Tiere.

Nicht schon das Begehren nach der naturgegebenen Lust und die Abwehr der Unlust können wir als Streben nach dem Guten beurteilen, denn diese Folgen der erregenden Daseinsgefühle treten unabhängig von unserem Streben ein, aber die Folgen des Mitgefühls gehen sofort darüber hinaus, blofse Folgen zu sein, und führen zu einem Streben nach dem Guten, freilich keines Guten von höherem Werte, als wir bis dahin in unserer Seele erfahren haben. Das Mitgefühl ist uns nicht unmittelbar gegeben, wie unsere Lust- und Unlustgefühle, es entwickelt sich erst an unseren Vorstellungen, verlangt, dafs wir auf die Zustände des Vorgestellten achten, und überläfst es uns, ihm Folge zu geben oder zu weigern. Kümmern wir uns aber um die Anderen, sorgen wir für sie, so lassen wir insoweit die eigenen Zustände und Angelegenheiten zurücktreten, schädigen sie vielleicht sogar, und da wir ohne eigentlichen Zwang uns so entschliefsen, kommt uns das Gefühl, dafs wir uns um die Anderen ein Verdienst erworben haben, und wir fühlen dies mit einer Befriedigung, die sich wesentlich von den naturgegebenen Lustgefühlen unterscheidet, weil sie uns nicht sowohl erfreut als erhebt; in ihr werden wir uns eines Wertes bewufst, den wir selbst hervorbringen, wir lernen «uns selbst fühlen» und machen die Erfahrung, dafs die Anderen uns achten.

So entstehen Ichgefühle, wie wir sie zum Unterschied von den Daseinsgefühlen genannt haben, in uns und in den Anderen. Indem das universale Bilden durch unsere Ichseele das Mitfühlen zur Wirksamkeit brachte, verschaffte es dem Streben nach dem Guten Anerkennung und damit Förderung in der Menschengattung. Die Ichseele bringt durch das Ich, wie wir es im Gefühl haben, die Einheit in das Mannigfaltige der Seelen-

bewegungen. Wenn die Ichseele, ihrem Mitfühlen gemäfs, auch aufserhalb ihrer Leiblichkeit ordnet und zurechtrückt, was ihr als mangelhafter, unbefriedigender und deshalb hilfsbedürftiger Zustand erscheint, verfährt sie eben nicht anders, als wie ihre Form, d. h. ihr Ich, in der eigenen Seele wirkt; sie ist bestrebt, oder zunächst ihrem Wesen nach darauf gerichtet, Übereinstimmung, Anpassung, Ineinanderfügung, Ordnung, mit einem Worte: Einheit in Verhältnisse zu bringen, die sie als in sich widersprechend, als «nicht in Ordnung», als so daseiend, wie es nicht sein soll, fühlt, indem sie mitfühlt.

Es kommen bei diesem Streben nach dem Guten zwei Umstände, die miteinander in Zusammenhang stehen und für die Einsicht in die ethischen Seelenbewegungen von gröfster Wichtigkeit sind, in Betracht. Der eine Umstand betrifft das unserem Ich eigene Vermögen, man könnte auch sagen, die unserem Ich vom Universum gestellte Aufgabe, als Ursache für unser Wollen zu wirken, indem es sich mit Freiheit entschliefst, also sich selbst bestimmt bei der Wahl zwischen verschiedenen Richtungen des Wollens; der andere die Erfahrung von den Regungen unseres Gewissens, welches uns mahnend und strafend von der Entzweiung Kunde giebt, die beim Wollen und Handeln in unserer Seele gefühlt wird, wenn wir unser Wirken in eine Richtung bringen oder gebracht haben, welche uns von dem Guten, wie wir es verstehen, abführt. Beide Umstände hängen sicherlich zusammen, da das Auftreten eines Gewissens unerklärlich würde, wenn eine Freiheit der Wahl bei unserem Wollen uns nicht zukäme. Was bedeuten alle Gewissensmahnungen an die Menschen, wenn sie wirkungslos bleiben mufsten? —

Die Wahlfreiheit, von welcher wir schon oben gehandelt haben, zeigt sich zu Anfang unserer geistigen Entwickelung als Willkür und erscheint deshalb in Bezug auf das Wollen des Guten als Unfreiheit. Solange nämlich unser Begehren und Thun lediglich von naturgegebenen Empfindungen und Gefühlen bestimmt wird, solange also unser Ich sich noch nicht zum Selbstbewufstsein entwickelt hat, fehlt ihm auch die Möglichkeit der Selbstbestimmung. Wir handeln bis dahin nach Antrieben, welche wir ohne unser Zuthun in uns erfahren, und so beurteilen wir, wenn unser Geist zur Reife gelangt ist, unsere vorangegangenen Entschliefsungen als willkürlich, weil nicht bedacht, und als unfrei, weil ohne die eigene Wahl erfolgend. Es kommt

hierbei nicht in Betracht, ob wir diese Entschliefsungen nachträglich ihrem Inhalte nach billigen oder nicht; sie gehören der Sphäre des «Guten» nicht an, weil sie von uns nicht hervorgebracht, weil sie nicht gewollt wurden. —

In dem Mafse nun, wie das Wirken des Ich in der Seele von ihm selbst gewufst und gewollt wird, nimmt es Stellung zu den Gefühlen und Begehrungen der Seele, die es beurteilt und damit seiner Wahl unterwirft, indem es sie will oder nicht will, und so uns befreit von der Willkürherrschaft des Nicht-Ich. Auch das Ich freilich hat kein Zwangsrecht über die Seele, deren Einheitsform es ist; es vertritt nur die Macht, welche ihm von der Bildekraft des Universums gegeben ist, und sein Wählen ist kein Schaffen, sondern hat nur ein Umbilden zur Folge, welches sich den natürlichen Begehrungen gegenüber zu behaupten hat. Vermag es dies nicht, so nennen wir dies ein Überwiegen der Willkür und Unfreiheit in unserer Seele, werden jedoch eine Gewifsheit darüber nicht haben, dafs eine Wahl, welche wir treffen, in ihren Folgen sich nützlicher, passender, heilsamer für uns selbst oder für die Anderen erwiesen haben müfste. Denn die Entscheidungen des Ich erfolgen zwar nach bestem Wissen nnd nach dem logisch unanfechtbaren Grundsatze des Ich = Ich oder A = A, aber doch kann jedes Ich, auch wenn es sein Wissen mit allen Kenntnissen der Iche bereichert hat, nur so weit für seine Wahl gutsagen, als dies Wissen reicht und als es frei von Irrtum ist. Für die Zukunft ist überdem gar kein Wissen und Überlegen sicher, welches die Folgen unseres Handelns von dem Gewählten und Gewollten abzuleiten unternimmt. — Sicher bleibt uns nur, mag der Erfolg unserer Entscheidung günstig sein oder nicht, die Genugthuung, dafs wir das, was geschieht, selbst gewollt haben, denn auch das Gewissen konnte uns, wenn wir irrten, nicht helfen. Es mufste die unrichtigen Urteile, welche wir nach dem Stande unseres Kennens und Erkennens aufstellten oder gelten liefsen, unbeanstandet lassen, weil es über kein anderes Wissen gebietet, als unser Ich. Auch das Gewissen ändert seine Aussprüche mit dem Fortschreiten unseres Kennens und Erkennens und mit den Wandlungen unseres Glaubens; es vertritt kein höheres Gutes, als das unserer Seele, von dem wir wissen, und verlangt von uns nur den «guten Willen», welchen Kant allein für «gut» gehalten wissen will.

Was aber meinen wir, wenn wir vom Gewissen sprechen? — Die für unsere Betrachtungen wichtige Beantwortung dieser Frage hat zunächst zu berücksichtigen, dafs das Wort nicht blofs im Gebiete der Ethik, um welches es sich uns hier handelt, zur Anwendung kommt, sondern auch in dem des Erkennens und der Ästhetik. So z. B. bei Liebmann (Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl. S. 568), Windelband (Präludien, S. 216). Wir können uns jedoch dieser Erweiterung der Wortbedeutung von «Gewissen» nicht anschliefsen, sie würde, wenn angenommen, den Begriff des Gewissens nur verwirren. Wir sagen damit nicht, dafs nicht auch im Bereich der Wissenschaft und der Kunst das Gewissen sich rege und rege sein solle, aber es wird dadurch nicht zu einem «logischen» oder «ästhetischen» Gewissen, es bleibt immer das sittliche[1]). Wenn Windelband (a. a. O.) einen «Denkfehler» vom logischen, eine «Geschmacklosigkeit» vom ästhetischen «Gewissen» verfolgen läfst, so verwechselt er Ärger oder Verdrufs mit Gewissen[2]). Man irrt in der Wissenschaft, stümpert in der Kunst doch nicht mit Absicht! —

Was aber nennen wir ethisches Gewissen? *Συνείδησις*, conscientia, Mitwissen, d. h. (denn dem *συν* und con entspricht ge) Gewissen bedeutet ein gedoppeltes Wissen nach dem Wortlaut und weist auf das Richtige hin, denn verstanden ist ein gedoppeltes Wissen in derselben Person, die doch nur eins haben kann, wenn sie innerlich gesund ist. Ein zwiefaches, also ein vielleicht bis zum Widerspruch verschiedenes Wissen in Bezug auf dieselbe Sache würde doch die Aufhebung des logischen Grundgesetzes Ich = Ich bedeuten, die Entzweiung des Ich in sich selbst, und wie wäre die möglich, da ja jedes Urteil die

[1]) Wer z. B. wissentlich Unwahres lehrt, oder eine Kunst der Darstellung des Obscönen übt, handelt gegen das ethische Gewissen.

[2]) Auch Malebranche (D. l. recherche d. l. verité Liv. I, II, 4) rückte das logische mit dem ethischen Gewissen zusammen, aber er bleibt vorsichtig. Er sagt: «Voici deux régles — lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives et pour la Morale, et que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines. Voici la première, qui regarde les Sciences. On ne doit jamais donner de consentement entier, qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de sa raison.» «La seconde pour la Morale est telle. On ne doit jamais aimer absolument un bien, si l'on peut sans remords ne le point aimer.» — Malebranche aber weifs (l. c. 5), dafs er damit den Unterschied festhält zwischen den «reproches de nôtre raison» und den «remords de nôtre conscience.»

Einheit des Ich voraussetzt? — In der That ist die Betrachtung der Gewissensregung fast noch mehr geeignet, uns über die Einheitsform des Ich zu belehren, als das unmittelbare Gefühl unseres Ich. Es macht sich uns diese Einheitsform in dem Mafse fühlbarer, je mehr sie genötigt wird, sich den mannigfaltigen Einwirkungen des Nicht-Ich, der Natur aufser und in uns, gegenüber zu behaupten, sei es, indem sie abweist, sei es, dafs sie umbildet; und so fühlen wir sie am stärksten in der Pein des Gewissens, an welcher wir die Erfahrung machen, dafs solche Einheitsform in unserer Seele wirkt, welche die Entzweiung von ihr abwehrt. Die Sprache ist freilich nicht auf den Grund des Gewissensvorgangs gegangen, als sie ihn nur nach dem Wissen benannte; sie bezeichnete da die Folge, durch welche sich uns kundgiebt, wie der Vorgang verläuft, nicht die Ursache, welche ihn hervorruft. Wegen eines zweifelhaften oder in sich widersprechenden Wissens regt sich unser Gewissen nicht, das ist Sache des Wissensgefühls, der Erkenntnis, nicht des Strebens nach dem Guten. Die Ethik fragt nicht, ob wahr oder unwahr, sondern ob gut oder ungut, und das Gewissen ist ein ethischer Vorgang, bei welchem es sich um Begehren und Wollen handelt, nicht um Kennen und Erkennen, und dies wird dadurch nicht anders, dafs unser Begehren und Wollen von uns auch gewufst wird und dafs ein in sich entzweites Wollen dann auch ein widerspruchsvolles Denken und Wissen zur Folge hat. Unsere Begehrungen aber können sehr wohl in demselben Individuum in Bezug auf dasselbe vorgestellte Ziel einander widersprechen, weil sie aus Gefühlen entspringen, die mit den Empfindungen wechseln und von der Einheit des Bewufstseins unabhängig sich einstellen. —

Die Regungen des Gewissens machen sich dem Individuum erst dann bemerklich, wenn es zum Selbstbewufstsein gelangt ist und so viel erfahren hat, dafs es von Beurteilungen weifs, welche das Verhalten des Menschen zum Guten betreffen und die ihm für sein eigenes Wollen und Handeln als bestimmend gelten. Die erste und grundlegende Kenntnis dieser Art kommt dem Menschen als dem sich seiner selbst bewufsten dadurch, dafs er von seinen Lustgefühlen weifs, von seinen Mitgefühlen und von den Gefühlen der Wertschätzung seiner selbst, welche die Befolgung der Antriebe des Mitfühlens begleitet. Daran schliefst sich allmählich eine Kenntnis, welche ihm durch sein Zusammen-

leben mit den Anderen zuteil wird. Zuerst in der Familie und dann weiter in gröfseren Gemeinschaften erfährt er durch Gebote und Verbote von mehr oder weniger feststehenden Beurteilungen in der Sphäre des Guten, Schicklichen, Nützlichen, welche sein sittliches Verhalten, d. h. sein Verhalten nach einer Sitte, die sich gebildet hat, regeln und diese Regelung durch verschiedenartigen Zwang durchsetzen. Wir denken hier zunächst nicht an die späteren Einrichtungen von Strafsystemen, welche bis ins einzelnste die Befolgung der geltenden Vorschriften in Staat und Kirche zu sichern suchen, sondern an die Erziehung, welche die Sprachen der Gattung ohne bestimmte Veranlassung jedem Individuum verschaffen, welches sich ihrer bedient[1]). Durch die Sprachen erhalten die ethischen Begriffe zuerst eine umschriebene, allgemein geltende, sinnlich fafsbare Gestaltung, in welcher sich deren Wert für den Menschen ausdrückt. In den Zusammenhängen, in welche unsere Reden solche Wörter bringen, tritt hervor, wie das, was sie bedeuten, von der Gattung gefühlt, beurteilt, geschätzt wird. Wie die Sprache uns den Irrtum erst zu bestimmter Gestaltung bringt und das Wahre, so erhalten wir durch die Sprache zwar nicht das Böse und das Gute, aber das, was als gut oder böse gefühlt, so angesehen wird und deshalb uns gilt. Die Macht der Sprache über die Gemeinschaften ebenso wie über die Einzelnen im Denken und Wollen und Fühlen ist ganz ungeheuer. Jede Aussage bewirkt in dem Hörer eine Richtung des Vorstellens oder Denkens, nach welcher die Bedeutung eines Wortes sich bestimmt. Diese Richtungen kreuzen einander in unseren Mitteilungen und Reden unter verschiedenen Winkeln; damit stellt sich gleichsam ein Gewebe her, dessen

[1]) Schon Aristoteles (Pol. I, 1) hat den engen Zusammenhang zwischen der (staatsbildenden) Ethik und der Sprache hervorgehoben. Der Staat, aus kleineren Verbänden sich entwickelnd, entsteht aus der Notwendigkeit der Lebenserhaltung, vollendet sich aber dazu, das Leben dem Guten gemäfs zu gestalten. (*πόλις-γινομένη οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.*) Dafs aber der Mensch in höherem Sinne als die gesellig lebenden Tiere für das Leben in Gemeinschaft bestimmt ist, ergiebt sich, wenn man bedenkt, dafs die Natur nichts ohne Absicht thut (*οὐδὲν γὰρ-μάτην ἡ φύσις ποιεῖ*). Denn die anderen Lebewesen haben zwar Stimme von ihr erhalten, so dafs sie ihre Lust- und Schmerzempfindungen mitteilen können, aber nur der Mensch ist im Besitz der Sprache, durch welche er ethische Begriffe bezeichnen kann, wie *τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν· ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον.* (*Τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν.*)

Maschen bald weiter auseinander geschoben werden, bald dichter aneinander rücken; einzelne Fäden werden zerrissen und fallen aus, andere werden dazwischen gezogen. In solchen Geweben fängt die Sprache unser tastendes Fühlen, das zögernde Denken, die flatternden Begehrungen ein, und nur die Starken wickeln sich los.

Es ist aber klar, dafs diese in den Seelen gesetzgebend wirkende ethische Weisheit der Gattungssprache, welche dann weiter an den mannigfaltigen Erfahrungen der Vielen immer reicheren Inhalt gewann und vom Denken in immer weiteren Kreisen angewendet und fester bestimmt wurde, doch aus einem Erkennen des Guten, aus irgend welcher Wifsbegier nicht hervorging; sie baute sich auf aus dem durch das universale Bilden uns gegebenen Fühlen der Lust und des Leids in unseren Seelen und in den Seelen der anderen; die Entwickelung der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, d. h. des Wollens und Handelns zum Guten hin gründet sich durchaus auf dieses Fühlen. Und nicht nur zu Anfang, sondern auch, wenn die Sprache uns erzieht, die ja ebenso vom universalen Bilden durch uns hervorgebracht wird, beruht deren Macht auf dem Gefühl, denn die Worte werden empfunden, gefühlt und so erst in dem, was sie vorstellen, verstanden. Dafs im übrigen die Sittlichkeitsvorschriften der Gesellschaft, die Rechtsordnungen des Staates klüger sind als Gefühle, die nur individuell sich auswachsen, und dafs die Individuen ihnen für ihr praktisches Verhalten den Vorzug vor den Antrieben des eigenen Fühlens einzuräumen haben, versteht sich immer solange von selbst, bis die Gefühle der Vielen sich feiner entwickelt haben, was wiederum der Sprachgebrauch uns anzeigt.

An Namen also z. B. wie *ἀρετή* (von der Wurzel *ἀρ*, anfügen, woher *ἀρείων, ἄριστος*), welches «Tüchtigkeit» bedeutete, oder unser «Tugend» (ahd. tugan), das Taugende, Nützliche, wie sie gefühlt wurden, bildete sich nicht nur der Begriff «Tugend», sondern auch ein Streben nach dem Guten, welches an dem innerlicher sich bestimmenden Sinn des Wortes Halt und Ziel fand.

Dafs man so im Banne der Sprache sich bewegte, sah man von Zeit zu Zeit, wenn der Weltlauf auf harte Weise zu verstehen gab, dafs die menschlichen Wertschätzungen ihn nicht kümmerten. Bei Gelegenheit der letzten Kämpfe des Brutus und

Cassius sagt Florus (IV, 7): Quanto efficacior est Fortuna, quam virtus! Et quam verum est, quod moriens efflavit, non in re, sed in verbo tantum esse virtutem! —

Den Gegensatz gegen das Gute im allgemeinen zeigt die Sprache in ähnlichem Wandel der Wortbedeutungen. *κακός* (von Wurzel *κακ*) ist, was schadet, *πονηρός* ist (*πένομαι, πόνος*) das Mühe Verursachende, Lästige; «böse» (ahd. bôsi) ist etwa gleich unnütz, auch lästernd. — Wollen wir noch einige solche Wandlungen der Wortbedeutungen im Deutschen anführen, welche sich auf einzelne ethische Verhältnisse beziehen, so mahnen namentlich zu unserer Zeit mächtige Bestrebungen der Kulturvölker, wie das Wort Arbeit (mhd. s. v. a. Mühsal, Not) zu Ehren kommt und als Pflicht jedes Menschen angesehen wird; Wucher ist mhd. Zuwachs, Ertrag; Gast (im Lat. dasselbe Wort hostis zuerst nur gleich peregrinus) bedeutete uns ursprünglich den Fremden; fromm ist mhd. nur nützlich, gerecht mhd. gerade, passend, milde mhd. freigebig, weise mhd. kundig u. a. m.

Thucydides (III, 82) hebt bei Schilderung der Parteikämpfe in den griechischen Städten die mächtigen Wirkungen des Sprachgebrauchs auf das sittliche Verhalten des Menschen hervor. Man änderte damals, berichtet er, den Sprachgebrauch in Bezeichnung der Handlungen nach Gutdünken (*τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει*): Treuen Mannesmut nannte man nun, was sonst unüberlegte Waghalsigkeit hiefs, als verhüllte Feigheit wurde das bedächtige Zögern bezeichnet, als Mutlosigkeit und Schlaffheit, was vordem Besonnenheit und Überlegung war; dagegen wurde unsinnige Überstürzung als Mannhaftigkeit, der Leidenschaftliche als der Vertrauenswürdige gepriesen. — Die einander feindlichen Parteihäupter hielten sich oben durch schön klingende Worte (*μετὰ ὀνόματος ἑκάτεροι εὐπρεποῦς*). Und ähnlich später in Rom Sallust (Cat. 52, 11): Jampridem equidem nos vera vocabula rerum amisimus: quia bona aliena largiri liberalitas, malarum rerum audacia fortitudo vocatur, eo res publica in extremo sita est. — (Hist. fragm. 3, 82): Quod ego vos moneo quaesoque, neu nomina rerum ad ignaviam mutantes otium pro servitio appelletis. —

Wir haben aber noch weiter vom Gewissen zu sprechen. Es ist, wie wir sahen, im letzten Grunde immer ein Fühlen, durch welches das ethische Gewissen uns rührt und uns anzeigt, dafs die Einheit des Ich durch ein Wollen oder Handeln, in welches

wir einzutreten im Begriff sind, bedroht werde, ob es nun von Lust- und Leidgefühlen unmittelbar erregt oder durch die Lautsymbole der Sprache in durch diese bestimmte Richtungen gelenkt wird. Verschiedenartig aber, verschieden z. B. nach den Naturanlagen und den Schicksalen der Individuen, gestalten sich die Regungen des Gewissens. Sie vertreten ursprüngliche, individuelle Gefühle, wenn sie den selbstsüchtigen Begehrungen gegenüber die Mitgefühle geltend machen, und sie vertreten Gefühle, wie sie infolge des Zusammenlebens der Menschen in gröfseren Gemeinschaften sich erzeugen, wenn diese aus Besorgnis vor Mifsachtung wegen Handlungen, die der Sitte zuwider sind, oder aus Angst vor Strafe wegen beabsichtigter oder vollbrachter Übertretungen der Gesetze entspringen. Immer aber wird die Stimme des Gewissens, wie Sokrates es von seinem *δαιμόνιον* sagte, nur als abredend, warnend, nicht auch als zuredend, Ziele bezeichnend, sich hören lassen, obwohl freilich im Erfolg das Abreden dem Zureden gleichkommen kann, wenn nur zwischen zwei Entschliefsungen zu wählen ist, wie z. B. wenn aus Schwäche oder Trägheit ein Mensch nicht wollen oder handeln mag, das Gewissen aber ihn aufrüttelt. Das Gewissen schweigt eben, wenn durch das Wollen oder Handeln die Einheitsform der Seele nicht gestört wird, und es würde auch zum Zureden ein Überlegen und Wissen erforderlich sein, wie es dem Gewissen als solchem nicht zuzuschreiben ist.

Die Regungen des Gewissens bringen also nicht selbst das Gute hervor, aber sie weisen darauf hin, das Gute dem Schlechten vorzuziehen, und so unterstützen und fördern sie das Streben nach dem Guten, indem sie uns den peinigenden Zustand der Entzweiung fühlen lassen, mit welcher das Eindringen des Nicht-Guten unser Ich bedroht. Man sagt wohl auch, wenn in einem Menschen lockende, aber geringwertige Begehrungen nahe daran waren, sich durchzusetzen, infolge der Gewissensregung jedoch abgewiesen wurden, es habe dessen «besseres Selbst» gesiegt, wie wenn das Ich sich von sich selber zu trennen in Gefahr gewesen wäre. Goethe läfst so seinen Faust sprechen:

> «Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
> Die eine will sich von der anderen trennen;
> Die eine hält in derber Liebeslust
> Sich an die Welt mit klammernden Organen;
> Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
> Zu den Gefilden hoher Ahnen.»

Wir kommen hier auf das oben (S. 355) Bemerkte zurück, dafs das Auftreten des Gewissens besonders geeignet ist, uns über das Wesen des Ich zu belehren, denn das Gewissen fühlen und kennen heifst das Ich fühlen und kennen. Es ist ja die Gewissensregung nichts Wunderbares, kein vom universalen Bilden unvermittelt hervorgebrachter Vorgang in der Seele, die Regung erklärt sich einfach aus deren Beschaffenheit, daraus, dafs sie Ichseele ist. Nur dadurch, dafs wir bei dem Gewissensvorgang dessen inne werden, wie gewisse Begehrungen, deren wir uns bewufst sind, und die wir zu wollen scheinen, in oder nach ihrem Verlauf von anderen gekreuzt werden, welche sie anfechten und verdrängen wollen, gewinnt es leicht den Anschein, als ob dieser Zwiespalt in unserer Seele von einer plötzlich eingreifenden aufserseelischen Kraft veranlafst werde, welche auf unsere Seele wirke, um ethische Zwecke zu erreichen. Die Kraft aber, welche so unsere Begehrungen zuweilen kreuzt, anficht, verdrängen will, ist keine andere als die unseres Ich, und, was durch sie angefochten wird, sind Einwirkungen des mannigfaltigen Nicht-Ich der Natur auf unsere Seele, nämlich Empfindungen und Gefühle. Das Ich ist hierbei nicht Vertreter von irgend einem Guten, von dem es auf besondere Weise wüfste, so dafs es aufser der Einheitsform noch im Besitz eines Inhalts wäre, der es in den Stand setzte, an die Stelle schlechter Begehrungen bessere zu setzen. Es wirkt das, was es ist: die Einheitsform der Seele, und es macht diese geltend, indem es das Störende mit Unruhe fühlt, wenn es sich fühlt und sich an sich erinnert. Das Ich bringt also den Inhalt des besseren Wollens nicht erst hervor, es läfst ihn nur hervortreten, wie es ihn im Bewufstsein, d. h. in der Erinnerung hat als Inhalt seines Gefühlszustandes, dessen Einheit es bedroht fühlt. Das Gewissen regt sich demnach infolge eines Aktes des sich auf sich Besinnens, der Selbstbesinnung, mit welchem das Ich als seiner selbst bewufst aus der Ichseele hervortritt. Indem so das Ich den einheitlichen Gefühlszustand der Seele vertritt, bestimmt es sich von selbst als das so fühlende Ich, und wenn es in der Richtung dieses Fühlens wirkt, so nennen wir dies Wirken nicht mehr Begehren, sondern es heifst uns das bewufste Wollen des Menschen. Den Antrieb aber zum Wollen dieses Besseren erhält das Ich nicht durch sein Wissen — im Wesen des Wissens liegt solches Antreiben nicht —, sondern durch das Fühlen des

Zustandes, in welchen die schlechteren Begehrungen unsere Seele versetzen. Selbst, um einfach auf Reize, die uns berühren, merken zu wollen, so dafs wir dann von ihnen wissen, bedarf es ja eines treibenden Gefühls. Das Ich urteilt zunächst nicht, dafs aus diesen oder jenen Gründen sein Wollen das Bessere hervorbringt, sondern es beurteilt die schlechteren Begehrungen als solche, d. h. es fühlt sie und schätzt sie ab nach ihrem Werte für die Seele und verwirft sie, weil sie als wertlos oder wertfeindlich gefühlt werden. So ist das Ich jenes «bessere Selbst», von dem wir sprachen, so wird es zum lästigen Mahner, dessen formendes Wirken uns überall begleitet, weil die Erinnerung immer an ihm haftet und hervortritt, sobald sie vom Seelenzustand wachgerufen wird.

Man sieht an diesen Bewegungen der Seele, was das Ich als Einheitsform derselben für ihr Leben bedeutet. Gestatten wir uns, die sprachlichen Bezeichnungen für Fühlen und Wissen, auf Grund der bestehenden Analogie von leiblicher und seelischer Organisation in uns, als Wortbilder auszusprechen, so kann man etwa sagen: das Fühlen sei dasjenige Wissen, welches unserem leiblichen Organismus eigen ist; es ist ein Wissen unserer Seelenzustände; das Wissen aber sei ein solches Fühlen, wie es der Seele eigen ist; es richtet sich auf das Fühlen des universalen Bildens, auch, wie dieses in uns wirkt. Das Ich aber umschliefst beides. Es weifs dann, wenn seine Thätigkeit von ihm selber ausgeht, es fühlt, wenn das universale Bilden in ihm waltet. So hält es Fühlen und Wissen in einer Einheit, als welche es sich fühlt und weifs, und da die Begehrungen dem Fühlen entspringen, werden sie von selbst im Ich zu Akten eines Wollens, da sie nun vom Wissen begleitet sind. So erklärt es sich aus der Einheitsform des Ich, dafs in dem seiner selbst bewufsten Menschen das Wissen, die Erkenntnis, Einflufs, ja die Leitung gewinnen kann auch über sein Wollen, und wir haben dies näher zu betrachten, weil hierin unser Fortschreiten im Streben nach dem Guten seinen Grund hat.

Unsere Betrachtungen über das Verhältnis der Sprache zum Erkennen haben uns gezeigt, wie unser Vorstellen und Denken, wenn es in den Wörtern der Sprache zu sinnlich befestigtem und umgrenztem Ausdruck gelangt ist, auf die Zustände der Seele einwirkt, d. h. gefühlt wird. Das gefühlte Begehren aber geht, indem es sich ausspricht, in die Form ein, in welcher es

zum bewufsten Wollen wird. Im Wollen durchdringt sich so das begehrende Gefühl mit einem Wissen. Wenn dann weiter das Wollen sich in Handlungen verwirklicht, so fordert der Zweck, auf den die Handlung sich richtet, wiederum unser Wissen und Denken für die Wahl der zweckdienlichen Mittel, um ihn zu erreichen. Das Ich, welches sein Wissen weifs, übernimmt so den ursprünglich als Keim im Gefühl gegebenen, ihm klar gewordenen, Inhalt des Begehrens und Wollens in sprachlicher Form und gestaltet ihn nach seinem eigenen Wesen — nach der Formel des logischen Grundgesetzes A = A — auf den Zweck hin, d. h. so, dafs dieser als der Grund erfafst wird, um dessentwillen der Inhalt gewollt wurde, und um dessentwillen die Mittel angewendet werden.

Das regellose, nicht selten in sich selbst widerspruchsvolle Andrängen der begehrlichen Gefühle kommt so durch das sich selbst bestimmende Ich unter die Zucht eines einheitlich gelenkten Denkens und eines zielbewufsten Wollens. An sich ist dieser Fortschritt nur ein formaler. Er bringt kein neues Gute hervor. Das Gute, dessen Erreichung er sicher zu stellen sucht, indem er es in allgemein geltende Formen fafst, wurzelt durchaus in dem vom universalen Bilden gegebenen Mitfühlen. Er macht unser Handeln zwar folgerichtig, aber unser ethisches Gefühl, wie es uns durch das universale Bilden gegeben ist, ändert er nicht und bessert es nicht. Wie im Gebiete des Erkennens, so bleiben im Gebiete des Wollens die Individuen zum gröfseren Teile in der Lage, dafs diese natürliche Bestimmtheit sie fast allein bestimmt, und es ist so begreiflich, dafs die Regungen des Gewissens, welche ihnen die Ruhe rauben, von ihnen als Einwirkung einer höheren Macht gedeutet werden.

Wie aber kommen die Menschen dazu, nach höheren Gütern zu streben, als sie in sehr verschiedenen Graden in ihrem natürlichen Verhalten sich zu erkennen geben, wie kommt es dazu, dafs sie selbst das Gute hervorbringen?

Wie das Erkennen am mächtigsten dadurch gefördert wird, dafs die Sprache der Individuen zur Sprache der Gattung wird, so schreitet im Handeln die Entwickelung des Guten dadurch vorwärts, dafs das Wollen der Individuen einmündet in das Wollen der Gattung, wie es sich in den grofsen Gemeinschaften der Staaten kundgiebt. — Staatenbildung wie Sprachbildung erfolgt zwar durch die Menschen, aber es ist nicht die

uns eigene Bildekraft, von der sie ausgeht, es ist die universale, welche in unserer Natur wirkt. Weder Sprache noch Staat sind durch menschliches Überlegen und Wollen hervorgebracht worden. Menschen allerdings bildeten die Sprache, mittels welcher sie all ihr Erkennen und Wissen gewannen, und Menschen vereinigten sich zu Verbänden, welche den zukünftigen Staat im Keime enthielten, aber sie wufsten nicht, was sie damit thaten, sahen auch nicht, dafs sie dabei nur einem Zuge ihrer Natur, oder sagen wir lieber ihres Wesens, folgten, dem sie sich nicht zu entziehen vermochten. Durch das Wirken des universalen Bildens in uns, welches wie ein Kunsttrieb in den Menschenseelen auftritt, wurde das Drängen unseres Wissenstriebes befriedigt, indem die gegebenen Naturlaute zur Bildung von Sprachwurzeln verwandt wurden; und die Gefühle und Mitgefühle von Lust und Leid trieben zusammen zur Bildung von Gemeinschaften, welche zur Selbsterhaltung aller dienten, indem sie, von den Familienverbänden ausgehend, durch die gemeinsame Sprachgestaltung ihren Zusammenhang sicherten und Staatenbildungen vorbereiteten. Sprache ist schon im Entstehen als ein intellektuelles, der Staat schon an sich im Gefühl als ein ethisches Gebilde gegeben, welches dann durch die gegebene Ichseele zu seiner dem Menschen eigentümlichen Ausgestaltung gelangte. Die Natur hat auch anderen Lebewesen eine Art von Sprache gegeben wie auch eine Art von Staat. Bei diesen aber bleibt das Gegebene, wie es gegeben ist, die Geschichte der Menschen zeigt uns dagegen eine Entwickelung desselben, wie sie nur vom Menschen vermöge seiner besonderen im Ich wurzelnden Bildekraft hervorgebracht werden konnte.

Wie unser Erkennen in einer Sprachwelt lebt und durch sie besteht, die ihm die Welt der Wirklichkeit vertritt, so findet unser Wollen im Staate eine zweite Wirklichkeit höherer Ordnung, die selbst nichts ist als das verkörperte Wollen menschlicher Individuen, und die an dem in reichster Mannigfaltigkeit ohne Unterlafs sich fortsetzenden Wollen und Handeln der Staatsangehörigen ihren Bestand hat. Erst im Leben des Staates werden die Kräfte des Menschen soweit entbunden von dem Zwange der Naturbedingungen, denen er unterworfen ist, dafs sie frei werden für das Streben nach unseren höchsten Werten, frei werden für das Hervorbringen des Guten, wie wir es in dem Begriff des Guten fühlen und deshalb auch

wollen können. Der Staat sichert die Selbsterhaltung zugleich mit der Selbstbeschränkung, indem er festsetzt, was Recht sein soll; er sichert die Bethätigung des Mitgefühls durch ausgleichende Gerechtigkeit, aber er hebt beides bei den Individuen nicht auf, sondern entzieht es nur, soweit es ihm möglich ist, der Willkür. Er läfst den Inhalt des individuell Gefühlten und Begehrten sich mit den Ergebnissen der Einsicht und des Wissens der Vielen durchdringen und giebt so den Individuen die Möglichkeit, Wahres, Gutes, Schönes auszubilden. So erst wird das Selbst des Menschen seinem Wesen nach «erhalten», und es werden «die Anderen» mit hineingezogen in die Entwickelung des Selbst.

Wir hatten schon oben (S. 249 fg.) in der Betrachtung über «das Ich als Prinzip der höchsten Werte» gezeigt, wie die Gefühle der Lust mit jenen sich vereinigen, welche wir als unsere Wertgefühle kennzeichnen. Das Forschen nach dem Wahren, das Streben, Gutes und Schönes hervorzubringen, giebt uns Lust, Lust freilich in höherem Sinne, als sie uns sich bietet, wenn unser Begehren sich z. B. auf Nahrung, Obdach, Geschlechtsvereinigung richtet und sich hierin erlesene Genüsse verschafft. Nur daraus, dafs uns durch das universale Bilden der Wissenstrieb, das Mitfühlen, der Kunsttrieb, gegeben ist, dafs solches Fühlen unsere Seelenzustände bestimmt und Befriedigung verlangt durch unser eigenes Bilden, erklärt sich im letzten Grunde diese Art von Lust, auf welcher der Wert der menschlichen Lebewesen beruht, die Lust, welche die Arbeiten des Forschers, des Staatsmanns, des Künstlers begleitet und die Menschen in ihrem Streben nicht ermatten läfst.

Dafs dies Streben nach den höchsten Werten darauf gerichtet ist, uns Güter zu verschaffen, Gutes hervorzubringen, ist klar, und so ist auch klar, dafs wir sie wollen und in unserem Handeln verwirklichen müssen. Es ist jedoch das Gute nicht als dasselbe gemeint, wie das als höchster Wert mit diesem Namen von uns Bezeichnete. Zwar hat es den Anschein, als ob unsere Betrachtung, wenn sie das Streben nach den höchsten Werten nunmehr als ein ethisches Wollen, welches verwirklicht werden soll, auffafst, eben diese Werte einfach als «das Gute» anzuerkennen hätte, während wir dies doch als einen unter den höchsten Werten aufgeführt haben, so dafs wir dann auch die Wissenschaft und die Kunst als von dem Begriff des Guten um-

schlossen anzusehen hätten, obwohl wir dieselben in der Betrachtung über unsere Werte nebeneinandergestellt haben. In der That aber liegt hierin kein Widerspruch. Wenn wir das Gute als einen höchsten Wert abschätzen und bezeichnen, so sagen wir damit, dafs das Bewufstsein, nach dem Guten zu streben, von uns als reine und edele Lust gefühlt wird, die uns in einen Seelenzustand bringt, der uns beseligt, die, weil wir selbst sie uns bereiten aus eigenem Wollen, Selbstachtung zur Folge hat, so dafs sinnliche Lust, mit ihr verglichen, als geringwertig zu beurteilen ist. Sprechen wir jedoch von dem Guten als dem Ziel unseres Wollens, so handelt es sich nicht um dessen Abschätzung für unseren Seelenzustand, sondern um sein Zustandekommen, um die Erkenntnis, wie es hervorgebracht wird für uns und für alle. Ebenso sind Erkennen und freies Bilden, Wissenschaft und Kunst, nicht blofs Werte, die uns beglücken, sondern sie stehen als Güter da, die wir erstreben, weil wir das Gute wollen. Im Hervorbringen von Werken der Wissenschaft und Kunst zeigt und bewährt sich ein Streben nach dem Guten.

Ein Einwand gegen diese Auffassung liegt nahe und bedarf der Besprechung. Man wird sagen: Gutes zu thun ist für alle Menschen Pflicht, zur Betreibung von Wissenschaft und Kunst aber können weder alle verpflichtet werden, sondern nur die hierfür Begabten, noch auch sind die Begabten, selbst wenn ihre Lebensverhältnisse es ihnen sonst gestatten würden, verpflichtet, ihre Gaben zu benutzen, es ist dies jedes Individuums eigene Sache. Wir halten jedoch diesen Einwand für nicht haltbar, wir meinen, dafs die Ansichten, welche ihm zu Grunde liegen, schädlich wirken, und wir haben die Hoffnung, dafs man sie allmählich aufgeben wird.

Um Namen zwar wollen wir nicht streiten. Auch uns scheint es zweckmäfsig, das Wort «Pflicht» in möglichst enger Bedeutung festzuhalten, und wir werden es nur da gebrauchen, wo diese engere Bedeutung gemeint ist.

Wir stimmen bei (indem wir zunächst von der Pflicht, welche wir gegen uns selbst zu erfüllen haben, absehen), wenn man es als Pflicht jedes Menschen bezeichnet, den Mitmenschen Gutes zu thun, denn es geschieht dies dem universalgegebenen Mitfühlen gemäfs, und es ist Gutes, sofern wir selbst es wollen und hervorbringen, ohne durch unser eigenes Bedürfnis ge-

zwungen zu sein. Die Art jedoch, wie dieser Pflicht genügt wird, ist nicht dieselbe bei allen; das Wollen und Handeln hat sein Mafs an der Kraft der Einzelnen, also an deren Begabung, Erziehung, an ihren Lebensumständen.

Ein Washington, der die Unabhängigkeit seines Vaterlandes herbeiführte, hat Gutes gewirkt; ein Armer, der sein kärgliches Mahl mit einem noch Ärmeren teilt, thut Gutes. Beide fühlen dies, dafs sie so handelten, in sich als Wert; «gut ist ohne Einschränkung allein der gute Wille». Aber es ist doch ein Unterschied, ob die Kraft des Individuums nur bis dahin reicht, einzelnen unter Umständen zu helfen, oder ob sie vermag, sein ethisches Fühlen durch Wissen, durch Nachdenken, durch angestrengtes, geduldiges Überlegen und Arbeiten, welches sich nicht auf die unmittelbare Gegenwart beschränkt, sondern auf eine langdauernde Zeit gerichtet ist, in den Dienst der Gattung zu stellen und so wieder die Gattung in den Dienst der Einzelnen zu bringen. Es müssen mannigfache Tüchtigkeiten sich in einem Individuum vereinigt finden, damit es in solcher Weise Gutes wollen und wirken kann, und es läfst sich nicht für jeden zur Pflicht machen, dafs er es ebenso mache, sondern nur, und dies ist wichtig, nach Kräften, aber doch: nach Kräften. Ist er zum Leiten nicht befähigt, so wird er doch Gutes wirken, indem er den Gesetzen des Staates gehorcht, denn diese helfen ihm zum Guten, wenn er danach strebt, und ebenso ist ein sich selbst bestimmendes Gehorchen ein Gutes in Bezug auf die Gemeinschaft, welcher er angehört, denn wie der Einzelne gestützt wird durch sie, wird sie erhalten durch den guten Willen des Einzelnen. Das individuelle Hervorbringen des Guten, für welches seine Kraft ausreicht, wird ihm durch sein Verhältnis im Staate nicht genommen, sondern nur geregelt.

Wir haben hierauf hingewiesen, um den Satz, dafs es Pflicht eines jeden sei, das Gute zu wollen und zu thun, vor dem Mifsverständnis zu bewahren, als sei dies Gute ein Festes, für welches eine gleiche Begabung bei jedem vorauszusetzen wäre. Es verhält sich nämlich mit dem Streben nach dem Wahren und Schönen nicht anders, als mit dem nach dem Guten. Zu hervorragenden Leistungen in Wissenschaft oder Kunst sind nur verhältnismäfsig wenige Menschen befähigt, aber alle, denen wir diesen Namen geben, können sich ein gewisses Mafs von Kenntnissen aneignen, und kein menschliches Wesen ist für jede Art

der Künste, sei es auch nur teilnehmend, so unzugänglich, dafs keine auf ihn wirkte[1]). «L'être humain est tout entier en chaque homme.»

Wir halten es nicht für erforderlich, dies weitläufiger auseinanderzusetzen. Das Gesagte wird genügen, um unsere Meinung zu begründen, dafs die Aufgabe, in den Gebieten des Kennens, Erkennens, des freien Bildens nach Kräften thätig zu sein, allgemein einem jeden gestellt werden kann; es bleibt die Frage zu beantworten, ob diese Aufgabe, sofern sie sich auf die für diese Bethätigungen unserer Ichseele begabten Menschen bezieht, als ein Streben nach dem Guten und so als verpflichtend im ethischen Sinne zu betrachten ist.

Die Gesellschaft der Menschen wird in der Gegenwart stark bewegt durch die Anstrengungen, welche sie macht, Gutes hervorzubringen im Sinne ausgleichender Gerechtigkeit. Es handelt sich darum, auf Grund des Mitfühlens eine ausreichende Befriedigung derjenigen Bedürfnisse, von der das Dasein selbst und die Freude am Dasein abhängt, für alle zu ermöglichen und namentlich für den Teil der Menschen, dem sie bis jetzt mehr, als unser Gefühl es billigt, versagt blieb, herbeizuführen. Es nimmt dies Bestreben so sehr die Kräfte der Gesellschaft und der Staaten in Anspruch, dafs auch viele Wohlwollende zweifeln, ob es überhaupt sich als durchführbar erweisen werde; jedenfalls meint man aber, dafs der endliche Sieg der neuen Gesellschaftsordnung den Untergang aller höheren Werte des Menschen bedeute. Zwar haben die Vertreter der herrschenden Religionen es unternommen, die Fahne des Geistes hochzuhalten, welcher sich in der göttlichen Weltordnung, wie sie von ihnen aufgefafst wird, kundgebe und allein das Gute in sich schliefse, aber jede Religionsform verlangt damit Entsagungen, Verzichtleistungen und kann für sich nichts Gutes als Ersatz bieten, als die Hoffnung auf bessere Zustände in einem jenseitigen Leben. Diese aber wird nur in den Gläubigen lebendig, und der Glaube an die Wahrheit derartiger Vorstellungen ist, wie es scheint, bei den meisten geschwunden, und er schwindet immer mehr, je eifriger er gefordert wird.

Es hängt indes das Bestehen von Wissenschaft und Kunst

[1]) Vgl. des Vf.'s: Sprache als Kunst Bd. I (2. Aufl.) S. 10 fg.: «Von der Beteiligung der Menschen an der Kunst.» —

nicht ab von der Wirklichkeit jenseitiger Paradiese, sondern von der Beschaffenheit unseres Wesens. Zwar bringt sich in der Gesellschaft zunächst das Zwingende der naturgegebenen Bedürfnisse und der aus diesen sich erzeugenden Begehrungen zur Geltung, aber man darf doch dabei nicht übersehen, dafs eine einigermafsen ausreichende Befriedigung derselben jedenfalls die Vorbedingung dafür ist, dafs die Menschen ihren Sinn den höchsten Werten zuwenden. Die Forderung eines «menschenwürdigen Daseins» ist doch nicht blofse Redensart; sie bedeutet mehr, als diejenigen meinen, welche sich ihrer am meisten im Ernst oder spottend bedienen. So wahr jeder Mensch eine Ichseele hat, so sicher ist es, dafs die Ichgefühle in jedem sich regen, sobald er frei für sie geworden ist, und dafs erst dann ein menschenwürdiges Dasein für ihn beginnt. Die höher gebildeten Menschen können sich auch dem Gefühl des Mitleidens mit denen nicht erwehren, welche, um nicht hungern und frieren zu müssen, zu einer Lebensführung gezwungen sind, die von den höchsten Werten des Menschen nichts weifs. Sicher ist auch ein Mitfühlen dabei wirksam, wenn die Wissenden und die Künstler im allgemeinen gern mitteilen, was sie erarbeitet und geschaffen haben. Sie freuen sich an der Freude, welche sie bei den Anderen erwarten. Es ist bekannt, dafs namentlich religiöse Vorstellungen und Gedanken es sind, durch welche die Menschen zur Mitteilung begeistert werden, und dafs das Mitfühlen die Gläubigen zusammenführt zu besonderen Verbänden. Es wird dies Mitfühlen bei uns nicht sowohl durch sinnliche Eindrücke hervorgerufen, als durch Nachdenken, durch Selbstbesinnung. Ist es doch nur die staatliche Ordnung und die Sicherstellung der Personen, unter deren Schutz sie aufwuchsen, welche ihnen selbst es ermöglicht hat, dafs sie die Früchte der Wissenschaften und Künste, sei es in theoretischer Grundlegung, sei es in praktischer Anwendung erarbeiten, geniefsen, sich ihrer freuen können! Nun gehören diese Menschen, denen diese geistigen Güter unerreichbar sind, demselben Verbande von Menschen an, der ohne das universalgegebene Mitfühlen sich niemals hätte bilden können und seine Erhaltung und Gesundheit eben diesem Gefühle verdankt. Der Staat setzt es ja als «Vaterlandsliebe» voraus und fordert deren praktische Bethätigung bis zum Tode als «Gehorsam gegen die Gesetze».

Und wenn man dieses Mitfühlen von sich abzuwehren sucht,

indem man zu sich und zu den Anderen sagt, dafs es nutzlose Quälerei sei, wenn man das freilich ungenügende Schicksal des gröfseren Teils der Menschen sich zu Herzen nehme; eine Gleichheit der Menschen sei weder von Natur gegeben, noch könne sie durch eine Gesellschaftsordnung dauernd herbeigeführt werden, und es dürfe überhaupt an den durch altes, vererbtes Recht gewährleisteten Eigentumsverhältnissen, auf denen allerdings die Verschiedenheit der Lebenshaltung vornehmlich beruhe, nicht gerüttelt werden, da sonst vollständige Verwirrung und grenzenloses Elend über die Gesellschaft hereinbreche, Gutes aber aus solchem Wirrsal für absehbare Zeit nicht zu erwarten sei — soll damit unser Gewissen beruhigt, die Sache für uns zu Ende sein? — Es ist ja richtig, dafs die Reden von der Gleichheit der Menschen viel Unklares und Unüberlegtes enthalten, dafs unter allen Umständen an dem bestehenden Recht solange festzuhalten ist, bis der Staat sich entschliefst, andere Rechtsbestimmungen an die Stelle der zur Zeit geltenden treten zu lassen, aber man irrt, wenn man sich der Meinung hingiebt, es sei damit, dafs man überspannte Forderungen empörter und erhitzter Gemüter als unvollziehbar und unhaltbar nachweist, der bestehende Zustand der Gesellschaft vor den Unzufriedenen und vor uns selbst gerechtfertigt. Gerade das religiöse Gefühl, welches den Menschen der Unendlichkeit gegenüber ergreift, vor dem sein Ich versinkt, bringt ihn dahin, dafs er irdische Gröfse, Rang, Macht, Reichtum, als ein an sich unendlich Nichtiges und gering zu Schätzendes betrachtet, dafs ihm überhaupt Menschensatzung als ein gebrechlich Ding erscheint. Vor dem Unendlichen sind alle Menschen gleich, so fühlt er, ungöttlich ist die Ungleichheit der Menschen, soweit sie durch Menschensatzung herbeigeführt wird, und, was Menschen aufbauen konnten, dürfen Menschen auch niederwerfen.

Die weit überwiegende Zahl der den Kulturstaaten angehörenden denkenden Menschen denkt so oder ähnlich, und die Regierungen finden sich getrieben, das zur Erhaltung des Staates unter diesen Umständen Zweckmäfsige zu suchen und es als neues Recht aufzustellen. Es ist viel Gutes auf diesem Wege schon gefunden und bewirkt worden und man wird weiter suchen und finden, aber es ist klar, dafs der Zustand der Gesellschaft nicht nur durch staatliche Einrichtungen bedingt ist und bestimmt wird. Das Ich und damit der «gute Wille» der Einzelnen wird

von der Gesetzgebung nicht erreicht, die höchsten Werte kann kein Staat für die Menschen hervorbringen, wir selbst müssen sie wollen, wir selbst müssen sie als die besseren Güter in uns fühlen. Der Staat kann also z. B. sittenlose Darstellungen den Bühnen verbieten, aber weder kann er edlere Dichtungen schaffen, noch, wenn sie da sind, sie halten. Wohl ist es ein Zeichen von der schlechten Beschaffenheit gerade der begüterten Klassen in der heutigen Gesellschaft, wenn das Wertlose und Sittenlose sie anzieht, nicht aber das Gehaltvolle und Edle, aber der Staat kann dies nicht ändern.

Es ist vornehmlich die Gesellschaft selbst, welche aus sich das Gute fördern kann, wenn sie will. Sie mufs eben wollen. Die Individuen also, aus denen unsere Gesellschaft besteht, soweit sie Begabung haben und nach ihrer Lebensstellung imstande sind, ihr zu folgen, um sich auszubilden zur Erarbeitung der höchsten Werte, sind hierzu verpflichtet, weil sie Mitglieder der Gesellschaft sind, wenigstens, wenn sie sich als würdige Mitglieder derselben fühlen und mit ihrer Hilfe zu einem menschenwürdigen Dasein gelangen wollen. Die Begabung an sich verpflichtet. Der minder Begabte kommt leichter zu innerer Befriedigung, weil er nur zu schwächeren Leistungen sich getrieben fühlt, der Begabte, will er sich zufrieden stellen, mufs mehr und schwierigere Arbeit auf sich nehmen. So kommt ethische Gleichheit in die natürliche Ungleichheit. Und dann erst, wenn die Individuen an sich selbst erfahren haben, wie ihre Thätigkeit sie beglückt, so dafs sie gleichgültig werden oder doch zurückhaltend gegen die Güter und Genüsse niederer Art, dafs Langeweile sie nicht stachelt, mit wertlosen und erschlaffenden Zerstreuungen die Zeit zu töten, kurz, dafs ihre innere Unabhängigkeit zunimmt, dann erst kann bei ihnen auch ein Mitgefühl rege werden für diejenigen, welche durch den Zustand und durch die Schuld der Gesellschaft von solchem menschenwürdigen Leben ausgeschlossen sind, und sie werden dann mit Ernst danach trachten, ihnen die Möglichkeit zu schaffen, in den Mitbesitz der edleren Güter zu treten, und hiermit auch die Möglichkeit, dafs sie, ohne sich bedrückt zu fühlen, auf viel Geringwertiges oder geradezu Schädliches verzichten, durch welches sie bisher über die Öde ihres Seelenlebens sich wegzutäuschen suchten. Hören wir unseren Schiller über den erziehenden Einflufs der Kunst auf das Volk (Briefe über die ästhetische Er-

ziehung d. M. XXIII): «Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Kultur, den Menschen auch schon in seinem blofs physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, soweit das Reich des Schönen nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustande der moralische sich entwickeln kann. Soll der Mensch in jedem einzelnen Fall das Vermögen besitzen, sein Urteil und seinen Willen zum Urteil der Gattung zu machen, soll er aus jedem beschränkten Dasein den Durchgang zu einem unendlichen finden, aus jedem abhängigen Zustande zur Selbständigkeit und Freiheit den Aufschwung nehmen können, so mufs dafür gesorgt werden, dafs er in keinem Momente blofs Individuum sei und blofs dem Naturgesetz diene. Soll er fähig und fertig sein, aus dem engen Kreis der Naturzwecke sich zu Vernunftzwecken zu erheben, so mufs er sich schon innerhalb der ersteren für die letzteren geübt und schon seine physische Bestimmung mit einer gewissen Freiheit der Geister, d. i. nach Gesetzen der Schönheit, ausgeführt haben». Schiller lehrt (Br. IX): «Die Maximen deiner Zeitgenossen wirst du umsonst bestürmen, ihre Thaten umsonst verdammen, aber an ihrem Müfsiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen.»

Die ästhetische Erziehung giebt den Menschen als Gutes die Verfeinerung und Veredelung ihrer Freude und erhebt ihr Fühlen über das Gemeine in uns; sie geht jedoch nur auf das Erscheinen unseres Geistes am Wirklichen, richtet sich aber nicht auf die Behandlung der Zustände des Wirklichen selbst. Wenn daher die Erziehung des Menschen für das Leben in der Gesellschaft bezweckt wird, so darf sie sich auf Förderung einer ästhetischen Bildung nicht beschränken. Unmittelbar eingreifend, bestimmter auf die Zwecke des Handelns wirkend, stärker und mehr ermutigend in den Erfolgen hervortretend, erweist sich die Erziehung in der Richtung des Kennens und Erkennens, wenn sie durch Mitteilungen aus den Wissenschaften den Gesichtskreis erweitert; an Beispielen aus dem Leben der Einzelnen, der Gesellschaft, der Staaten, im Urteilen übt und im Berichtigen der Urteile; für Beurteilungen Vorsicht lehrt; an Musterbildern aus der Geschichte des menschlichen Strebens nach dem Guten die

Einsicht verbreitet, wie der gute Wille im Menschen sich bildet, was der Wille zu leisten vermag und wieweit die Natur diesem Willen entgegenkommt. Die Kulturstaaten haben für diese Erziehung der Gesellschaft zumeist schon mächtig vorgearbeitet durch methodische Unterweisung in Schulen mannigfacher Art, durch Einführung des Schulzwangs, durch Ausbildung von Lehrkräften; an diese Schulung der heranwachsenden Jugend ist mit Verstand anzuknüpfen. Wenn die spöttische Frage an uns gerichtet wird, ob also nach unserer Meinung die Menschen während der ganzen Lebenszeit auf der Schulbank sitzen sollen, antworten wir ohne Zögern: Ja, und wir fügen hinzu, dafs auch in Wirklichkeit der rechte Mensch immer bereit ist zu lernen und zu lehren, solange er lebt und so oft die Umstände es gestatten. Und auch die Warnung vor der sogenannten Halbbildung, welche unausbleiblich die Folge solcher ohne staatliche Ordnung und Überwachung erstrebten Verbreitung von Wissen sein werde, hat wenig Gewicht. «Halbbildung?» Welcher Mensch hat denn die ganze? Man sage deutlicher: Scheinbildung, Mifsbildung, wenn man glaubt, eine Art von Bildung verwerfen zu müssen. Wenn das Wort Halbbildung Bestimmteres bezeichnen soll, als dies, dafs sie die ganze nicht sei, sondern etwa dies, dafs sie sich mit einer ungründlichen, oberflächlichen Kenntnis begnüge, dafs sie zu einem hochmütigen Allesbesserwissenwollen verleite, alberne Behauptungen, Folgerungen, Forderungen veranlasse, das Wissen also nicht hebe, sondern verwirre, so wird niemand solche Halbbildung billigen. Aber dies versteht sich ja von selbst und es läfst sich vermeiden, wenn man will. Wir haben freilich als Lehrende nicht Personen im Sinn, die aus irgend welchen von Wohlthätern unterhaltenen Kassen bezahlt werden, die von einem Ort zum anderen reisen, um durch einzelne Vorträge eine unbestimmte Bildung allgemeiner Beschaffenheit in möglichst anziehender und abgerundeter Form zu verbreiten; wir meinen Wohlthäter, welche es als ihre Pflicht gegenüber der Gesellschaft anerkennen, selbst zu lehren, wovon sie meinen, dafs es lernenswert sei, wenn sie sich hierfür befähigt halten dürfen, solche Wohlthäter, welche mitfühlen mit denen, welche sie unterweisen. Es ist anzunehmen, dafs diesen Personen ihr Wirken Gewissenssache ist; die zweckmäfsige Einrichtung der Unterweisungen ist dann der Erfahrung zu entnehmen.

Wir können auf das Einzelne hier nicht weiter eingehen und

bemerken nur noch in Bezug auf die, wie es scheint, unvermeidliche Ungründlichkeit des Wissens bei den wenig Gebildeten, dafs Ungründlichkeit des Wissens ja nicht blofs bei diesen zu finden ist, sondern ebensowohl auch bei höher Gebildeten und den sogenannten Gelehrten. Die Wissenschaften haben sich allmählich so nach allen Richtungen verästelt und verzweigt, jeder Ast und jeder Zweig fordert so sehr die ganze Kraft eines Fachgelehrten, dafs selbst nicht in allen zu demselben Stamm gehörigen Wissenschaften und noch viel weniger in den nach Form und Inhalt weit voneinander abweichenden von den Einzelnen ein «gründliches» Wissen erworben werden kann, vielmehr eine encyklopädische Bildung in dem das besondere Fach nicht berührenden Wissen immermehr als ausreichend gelten mufs. Nun sehen wir, dafs man von der Ungründlichkeit des Wissens in diesen Kreisen der Gesellschaft im allgemeinen nicht leicht die üblen Folgen befürchtet, auf welche wir hinwiesen, wo es sich um Ungebildete handelte, und dies hat seinen Grund nicht darin, dafs die Gelehrten überhaupt viel mehr wissen, als die Ungebildeten — *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει* — sondern darin, dafs sie mindestens in Einem bestimmten Gebiete des Wissens an ihrer eigenen Arbeit erfahren haben, was gründliches Wissen bedeutet, dafs sie zwischen Beweisen und Aufstellung von Vermutungen zu unterscheiden gelernt haben, dafs sie vorsichtig prüfen, ehe sie urteilen, und dafs sie aus Ergebnissen nicht mehr schliefsen, als aus ihnen zu schliefsen ist, so dafs, wenn sie sich auf einem ihnen verhältnismäfsig unbekannten Boden bewegen, von ihnen erwartet werden kann, dafs sie durch weiteres Studium sich genügend unterrichten, um nicht in Gefahr zu kommen, Verkehrtes zu unternehmen.

Ist dies aber so bei den höher Gebildeten, so wird auch bei den weniger Gebildeten Ähnliches zu erwarten sein, wenn man bei ihrer Unterweisung sich davor hütet, eine bunte Mannigfaltigkeit von Wissensstoff aus allen Gebieten des Wissens vorzuführen und durch Abwechslung zu reizen. Man mufs vielmehr abgegrenzte Wissenskreise und deren Anwendungen zu bestimmten Zeiten derart behandeln, dafs sich ein Streben nach weiterer Kenntnis derselben bilden k a n n, und dies wird nur dann der Fall sein, wenn die Behandlung möglichst eingehend verfuhr. Das weiter Nötige findet sich, sobald der Zugang zum Wissen sich erschlossen hat, ein Streben nach Wissen erweckt ist.

Wenn nun in dieser Weise unser Mitfühlen sich dadurch bethätigt, dafs wir den Ärmeren eine Teilnahme an dem Besitz der höchsten Werte ermöglichen und vermitteln, so wird die Befürchtung, dafs deren Erhaltung und Pflege durch weitergehende Änderungen der wirtschaftlichen Verhältnisse in der Gesellschaft gefährdet werde, in dem Mafse schwinden, in welchem es den bisher von ihnen Ausgeschlossenen zum Gefühl kommt, was wir Menschen an ihnen haben. Wer so in sich erfährt, was menschenwürdig ist, läfst sich die höchsten Güter nicht wieder entreifsen. Und mit dieser Umbildung der Gesellschaft verbindet sich von selbst auch eine Hebung des sittlichen Wollens und Verhaltens innerhalb derselben, weil, was von der Erfahrung der Gattung, von der Wissenschaft, von der besonnenen Überlegung als in sich selbst widersprechend, als unhaltbar, als thöricht verurteilt, oder vom ästhetischen Gefühl als roh oder häfslich zurückgewiesen wird, ein wahrhaft Wertvolles nicht sein kann. Von selbst auch verbindet sich mit solcher Hebung des sittlichen Gefühls bei allen der sittliche Gedanke, dafs nicht blofs der Staat eine Gleichheit seiner Angehörigen vor dem Gesetz zu erzwingen hat, sondern dafs alle Individuen der Gesellschaft sie anzuerkennen haben als in der Menschenwürde gegründet. Für den Fortschritt unserer Kultur ist dies von entscheidender Bedeutung.

Wir gehen weiter in unserer Betrachtung über das Verhältnis des sittlichen Wollens zum Ich.

Es zeigten sich uns die Gefühle der Selbsterhaltung und des Mitfühlens als das zur Hervorbringung des Guten Treibende, treibend zum Wollen und Handeln. Wir bezeichneten diese Gefühle als gegeben, als solche, welche zwar durch uns gebildet werden, deren Auftreten aber unabhängig von unserem Willen erfolgt. Unser sittliches Wollen beruht hiernach, wie es scheint, nicht auf Selbstbestimmung, es ist Wirkung von Ursachen, die in der Beschaffenheit unseres Organismus zu suchen sind, es verläuft in uns nach dem Gesetz der Kausalität. Wollte man dieser Ansicht entgegenhalten, dafs nicht bei allen Menschen, auch nicht bei denselben Menschen jene Gefühle in gleicher Weise bestimmt sich geltend machen und wirken, so besagt dies doch nicht mehr, als dafs, wenn die Gegenstände, auf welche, oder die Umstände, unter welchen eine Ursache wirkt, sich ändern, auch die Wirkung eine entsprechende Änderung erfährt. Weist man aber darauf hin, dafs mit unserem Wollen auch eine

Wahl verbunden ist, die z. B. deutlich hervortritt, wenn wir uns zu entscheiden haben, ob wir für unser Wohl oder für das eines anderen wirken wollen, so dafs das Wollen von uns selbst bestimmt wird, nicht von der «gegebenen» Ursache, so werden diejenigen, welche in dem Vorgange des Wollens nur den Ablauf eines Naturgesetzlichen sehen, antworten, dafs dies ein Irrtum sei. Weil unser Wissen uns gestatte, bei der sich vollziehenden Entscheidung allerlei zu bedenken und zu überlegen, scheine es uns wohl, als ob diese Entscheidung aus unserer Überlegung fliefse; nicht aber das Denken sei das über den Ausfall derselben Bestimmende, sondern die gröfsere Stärke des einen oder anderen Gefühls, welche dann in unserem Urteilen als der entscheidende Grund sich geltend mache. — Wir stehen hier wieder vor dem Problem der Wahlfreiheit, welches uns schon öfter beschäftigt hat, aber erst hier vollständig aufgelöst werden kann.

Der ohne geschultes Erkennen seine Seelenbewegungen einfach so, wie er sie innerlich erfährt, auffassende Mensch wird nicht leicht der Lehre von dem naturgesetzlichen Verlauf des sittlichen Wollens beistimmen. Zu deutlich empfindet er, dafs bei dem Wollen des Guten nicht in ihm etwas geschieht, was er dann als Entscheidung sich aneignet, sondern dafs er selbst es ist, der sich entscheidet, so dafs sein Wollen gerade dies ausdrückt, dafs und wie er gewählt hat. Der Sprachgebrauch nennt darum auch den Menschen selbst gut, der das Gute will, und er sagt damit, dafs ihm unsere Achtung gebühre, nicht, weil *durch* ihn Gutes geschieht, sondern weil es *von* ihm gewollt wird. Wir fühlen auch recht wohl, dafs es nicht blofs ein *Denken und Urteilen* ist, welches unsere Entscheidung bestimmt, es würde hierin noch kein Antrieb zum Wollen liegen — auch nicht blofs das gegebene *Gefühl der Selbsterhaltung oder des Mitfühlens* — diese Gefühle würden durch gewissenhaftes Bedenken zurückgedrängt werden können — sondern eine *Abschätzung oder Beurteilung des vom Gefühl durchdrungenen Denkens oder des vom Denken bestimmten und geordneten Fühlens*, welches den Denkakten, die ja auch von der Seele *empfunden* werden, folgt.

Und zwar ist solche Verbindung von Fühlen und Denken in jedem Willensakte vorhanden, denn niemals bestimmt sich das Fühlen zu einem Wollen schlechthin, sondern zu einem solchen,

welches vom Gefühl seine Richtung empfängt, und es wird nur dadurch zum Wollen, dafs es etwas will. Die Bestimmtheit aber, welche ihm so zuteil wird, erlangt es nur dadurch, dafs die Seele ihm sein Ziel vorbildet, indem es dasselbe vorstellt oder (an Worten) denkt. Hierbei macht sich schon sogleich ein Wählen bemerklich, welches die Richtung des Wollens umzubilden vermag, jedenfalls sie genauer bestimmt. Denn dieses Vorstellen oder Denken wird von der Seele empfunden, gewufst, und sein Inhalt gefühlt. Man nehme z. B. an, dafs das Gefühl eines Mangels, welcher die Selbsterhaltung bedroht, zu einem Begehren führt, diesem Mangel abzuhelfen, etwa durch eine Besitzergreifung. Es wird ein für das begehrende Individuum erreichbarer Besitz vorgestellt oder an einen solchen gedacht. Dadurch, dafs so das Ziel des Begehrens sich bestimmt, wird ein Wollen desselben möglich. Es ist hierbei das, woran gedacht wird, mit dem Wollen verbunden, und das Gedachte ist zu einem Gewollten geworden. Aber diese Verbindung ist noch keine feste, endgültige, sie bildet sich zu einer solchen erst um. Denn indem das Individuum das Wissen um das Ziel sich aneignet, versetzt es die Seele in einen anderen Zustand, als in welchem sie sich befand, da sie nur erst begehrte; sie wird bewegt durch das Eintreten von Wissensgefühlen, welche verlangen, dafs dieses Zielwissen sicher sei, sich in Übereinstimmung befinde mit dem sonstigen Bewufstseinsinhalt, sie besinnt sich, ehe sie sich entscheidet. So kann die Vorstellung des begehrten Besitzes etwa vor dem Gedanken dahin schwinden, dafs ein anderer berechtigt ist, ihn für sich zu fordern, oder dafs er dem gefühlten Mangel nicht genügend abhelfen würde u. d. m. Dann ändert man die Vorstellung um oder ersetzt sie durch eine neue, und es ist dann schliefslich eine auf Überlegung gestützte Wahl, durch welche das Wollen dazu kommt, sich einen bestimmten Besitz als Zweck seines Handelns zu setzen.

Verfolgen wir nun den Weg, welchen die Seelenbewegungen in diesem Beispiel nehmen, von dem naturgegebenen Gefühl des Mangels an, mit dem das Begehren nach einer Beseitigung dieses Seelenzustandes verbunden ist, bis zur festen, entscheidenden Bestimmung des Zweckes, auf welchen unser Willensakt sich richtet, so sehen wir, dafs von dem Augenblick an, in welchem das Fühlen des Mangels vom Ich gewufst wird, die Vorgänge in der Seele sich einer Einheitsform fügen, durch welche sie in

die Lage kommen, einheitlich zu wirken. Diese Einheitsform bethätigt sich so, weil die Seele vom Ich geleitet und zur Einheit bestimmt wird. Es geschieht damit nichts dem Naturwirken Entgegengesetztes, sondern nur dies der Menschennatur Eigentümliche, dafs in der Seele sich unser Ich seinem Wesen gemäfs geltend macht und getrennte Wirkungsrichtungen vereinigt. Dafs die Seelenbewegungen nicht mehr blofs durch den Menschen bewirkt werden, sondern mit seinem Wissen und Willen, also mit Selbstbestimmung, d. h. von ihm, wird schon klar, wenn das Gefühl des Mangels gewufst wird, denn es bietet sich zwar das Fühlen dem Gewufstwerden an, weil es auf das Ich bezogen gegeben ist, aber dies Angebot zu beachten oder nicht, ist Sache des Ich. Das Ich kann Gefühle unterdrücken, sie unbeachtet lassen, wenn es sie als seine Einheit störend beurteilt, so dafs dann das Gewufste mit dem Wollen sich zu verbinden nicht imstande ist. Erst wenn das Ich wissen will, was das Gefühl begehrt, kann auch das Begehren sich umbilden in ein auch vom Ich Begehrtes, d. h. in ein mit Bewufstsein und Absicht Gewolltes. Das wissende Ich ist es dann weiter, welches, seinem Wissen (in der Erinnerung seines Bewufstseins) gemäfs, dem Wollen durch Vorstellen oder Denken eines möglichen Ziels die erforderliche Bestimmtheit kundgiebt und das Vorgestellte oder Gedachte seiner Beurteilung unterzieht, ob es mit der Einheit des Gesamtwissens im Bewufstsein sich verträgt, die Identität des Ich nicht aufhebt. Dafs hierbei das Ich mit Freiheit wählt, ist keinem Menschen zweifelhaft, solange er das Zweifeln sich nicht einredet, er kann auch vor sich nicht leugnen, dafs er selbst es war, der sich diesen oder jenen Zweck setzte, so gern er zuweilen die Schuld einer thörichten oder unsittlichen Handlung auf den Zwang des Naturwirkens abwälzte. —

Durch eine Zwecksetzung legt die Seele einen Akt ihres Wollens bis zu deren Verwirklichung für sich fest, so dafs sie in derselben Richtung, welche sie eingeschlagen hat, beharrt, solange sie den Zweck als den ihrigen weifs und will. Die Verwirklichung des Zweckes liegt in der Zukunft, und die Seele mufs also dessen Vorstellung sich gegenwärtig halten, ihn wissen als die Ursache des durch ihn bestimmten Wollens. Der Zweck bedingt also eine im Wechsel der Zeit dauernde Identität des Wissens und Wollens, welche sich den in jedem Zeitmoment

möglichen Änderungen gegenüber behauptet. Was ist denn nun das beständig mit sich Identische, den Bewegungen der Seele gegenüber Beharrende in uns, von welchem diese Dauer bewirkt werden kann? Es ist allein unser sich selbst bestimmendes Ich, welches sich dem Vorstellen oder Denken des Zweckes einbildet und so dessen Beharren ermöglicht, wenn auch nicht sichert, da es in jedem Augenblick sich kraft seiner Selbstbestimmung aus ihm ebensowohl zurückziehen kann, wie es sich ihm einbildete. Durch das Beharren aber wird dann auch bewirkt, dafs die Mittel, vermittelst welcher die Verwirklichung des Zweckes erfolgen soll, so mannigfaltig wir sie auch vorstellen mögen, sich demselben Ziele zulenken können. —

Von diesem Einbilden des Ich in unser Vorstellen und Denken ist schon im Vorangehenden gesprochen worden. Wir können uns das Einbilden allerdings nicht zur Anschauung bringen, wir erschliefsen es nur aus seinem Wirken und erkennen in seinem Auftreten Akte der uns eigenen und eigentümlichen Bildekraft, die vom Ich, der Einheitsform unserer Seele, ausgeht.

Das Mitfühlen, welches uns veranlafst, das Gute für die anderen hervorzubringen, erklärt sich uns z. B. aus solchem Einbilden des Ich in die Vorstellungen, welche wir von dem Zustand der Anderen uns bilden. Im Mitgefühl, welches wir, sofern es dauernder Zustand der Seele wird, als Liebe zu den Nebenmenschen bezeichnen, fühlt der Mensch sich in der Vorstellung von dem Anderen, und auf diese Liebe gründet sich die lebendige Gemeinschaft der Menschen.

Ausführlich haben wir bei der Betrachtung, welche wir über das Verhältnis des Erkennens zum Ich anstellten, von dem Einbilden des Ich in die Akte unseres Vorstellens und Denkens gesprochen. Es handelte sich uns darum, die Verwirklichung des Erkennens durch die Sprache zu verstehen. Da zeigte sich uns die Satzform als der Punkt, von dem die Betrachtung ausgehen müsse, da diese Form für alle Erkenntnisakte sich wiederholt. Wir fanden in dem Satzsubjekt, auf welches die Satzelemente bezogen sind, in welchem also die Einheit des Erkenntnisaktes wurzelt, ein Einbilden des Ich in jenes Vorgestellte oder Gedachte, welches den Inhalt des Subjektwortes ausmacht. Nur durch das Wirken des Ich erklärte sich uns das Wirken der Subjektsform im Satze, welche als Einheitsform im Wechsel der überhaupt möglichen Satzelemente beharrt.

Es hat sich uns ebenso ergeben, dafs die Zwecksetzung durch das seiner selbst bewufste Ich erfolgt, dafs sie ein Akt unserer frei wählenden Selbstbestimmung ist, nicht aber die notwendig eintretende Wirkung des Gesetzes der Kausalität. Wollte man hiergegen darauf hinweisen, dafs doch auch der durch das Denken, durch Gründe bestimmte Wille sich dadurch notwendig bestimmt finde, so würde man übersehen, dafs es eben das Ich ist, welches denkt und begründet, dafs also diese Notwendigkeit, welche durch Denken für den Willen herbeigeführt wird, nur bezeugt, wie unsere Selbstbestimmung sich durchsetzt. Es geschieht dadurch auch nichts, wodurch die Freiheit des Ich aufgehoben wird. Das Individuum kann auch nach allem Überlegen sich dem naturgegebenen Begehren fügen, wenn auch die dagegen sprechenden Gründe als sein «besseres Ich» bestimmend von ihm anerkannt bleiben und als solche sein Gewissen belasten. —

Es ist aber die Meinung, dafs unser Wille durch das Gesetz der Kausalität bestimmt werde, nicht blofs unhaltbar, weil sie dem, was wir in uns erleben, fühlen, wissen, widerspricht, sondern es erweist sich vielmehr umgekehrt unser Wollen als das Vorbild, nach welchem die Sprache sich gerichtet hat, wenn sie einen derartigen Zusammenhang des Geschehens in der Natur bezeichnen will, dafs der eine Vorgang den anderen hervorbringe; sie unterscheidet dann den hervorbringenden Vorgang als die Ursache von der durch sie hervorgebrachten Wirkung, wie z. B. wenn man sagt: Die Sonne leuchtet, der Wind weht, das Wasser rauscht u. s. w. Nun aber zeigt keine Naturbeobachtung uns eine Ursache oder eine Wirkung; alle kausale Verknüpfung geht nur in unserem Denken vor sich und giebt dem, was wir unmittelbar in uns erfahren und wissen, Ausdruck, dafs unser Ich als Ursache wirkt, indem es will. Es ist natürlich, dafs die Sprache nach Analogie dieser inneren Erfahrung die äufseren Erfahrungen für ihren Gebrauch bezeichnete, und sie konnte dabei bleiben, weil ja wenigstens der Zusammenhang durch die durchgängige Regelmäfsigkeit der Zeitfolge bei dem kausalen Geschehen für uns erwiesen wird. Die neuere Naturwissenschaft sucht sich allerdings bei Erforschung der Wirklichkeit von den Vorstellungsformen freizuhalten, welche wir aus unserem Seelenleben in die von uns unabhängige Welt der Erscheinungen durch gewisse sprachliche Bezeichnungen hineintragen. Daher

meidet die Naturwissenschaft das Wort «Zweck», so gut sie kann, sie würde auch z. B. der Aussage, dafs «Honig süfs sei», ihrem Wortlaute nach nicht beipflichten, da die uns durch Nerven vermittelte Empfindung «süfs» dem Körper Honig nicht zukommen kann, weil unser Schmecken mit diesem an sich nicht verbunden ist. Von Naturforschern ist aus dem angeführten Grunde auch versucht worden, den Begriff des Wirkens fallen zu lassen und nur die Thatsachen der Veränderung in den Vorgängen kenntlich zu machen, auch ist man bestrebt, den Begriff der Ursache durch den Begriff der Kraft zu ersetzen. Es sind also nicht Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung, sofern diese die Thatsachen des bestehenden Zusammenhanges der Erscheinungen im Naturlauf beobachtet und die Bedingungen feststellt, unter denen sich regelmäfsig dieselben wechselseitigen Veränderungen des Geschehens bei ihnen zeigen, denen unsere Auffassung des zwecksetzenden, menschlichen Wollens widerspricht, sondern ein Denken ist es, welches den als Deutung des Naturzusammenhangs überkommenen Sprachgebrauch der Wörter Ursache und Wirkung wieder rückwärts übertragen will von der Natur auf das Seelenleben des Menschen, sich damit aber mit den Thatsachen, wie wir uns ihrer bei dem seelischen Wirken bewufst werden, in Widerspruch setzt. Der Mensch ist eben nicht blofs als Naturerscheinung gegeben.

Wir verlassen diesen Punkt der Betrachtung, den wir an anderer Stelle (s. «Die Sprache und das Erkennen.» Kap. VII) eingehender behandelt haben, um noch einige Bemerkungen, namentlich über das Mitfühlen, als die vom universalen Bilden gegebene Grundlage der Ethik, folgen zu lassen.

Das Gute, mag es den Individuen geboten werden als naturgegebenes Lustgefühl, oder der Gattung als das im universalen Bilden wurzelnde Bilden, oder mag es von uns selbst hervorgebracht werden nach den Richtungen, in denen unsere höchsten Werte liegen, hat immer ein entsprechendes Übel zur Seite. Den Lustgefühlen der Individuen entsprechen deren naturgegebene Schmerz- und Leidgefühle; dem Mitfühlen für die Gattung tritt die Selbstsucht gegenüber; dem Streben nach dem Wahren wirkt das Irren entgegen, dem nach dem Guten das Böse, dem nach dem Schönen das Häfsliche; und die Qualen, welche wir als Folgen dieser die Einheit unseres Bewufstseins, die Ruhe unseres Gewissens erschütternden Hervorbringungen in

uns erfahren, peinigen uns gerade um so häufiger und treffen uns um so empfindlicher, je erfolgreicher wir bestrebt gewesen sind, unser Denken und Fühlen zu fördern, zu bessern, zu verfeinern.

Die Betrachtung des Guten ist deshalb auch die des Unguten, des Übels, unserer Leiden, und zwar ebenso derjenigen Leiden, welche als naturgegeben ohne unser Verschulden uns treffen, wie der selbst hervorgebrachten, selbst verschuldeten.

Wir erkennen auch, wie die ethische Entwickelung des Menschen auf dieser Verbindung des Guten mit dem Übel beruht; er würde zu jenem nicht gelangen, wenn ihm dieses erspart bliebe. Folgten den Empfindungen nur solche Gefühle, die uns zusagen, so dafs die Seele sich beständig im Zustand der Befriedigung befände, so würde den Individuen auch die Veranlassung fehlen, ihre Kräfte zu bethätigen, denn Begehrungen entwickeln sich nur aus Gefühlen der Nichtbefriedigung. Steigerte sich nicht das Bemühen um die Selbsterhaltung bei vielen Individuen bis zur Selbstsucht und führte sie zum Unrecht gegen andere, so würden auch die Zusammenhänge der Menschen, welche aus dem Mitfühlen sich erzeugen, zu solchen Formen von Verbänden nicht gelangt sein, welche geeignet sind, Streit zu schlichten, Unrecht abzuwehren und zu unterdrücken. Recht und Gerechtigkeit, durch welche das Mitgefühl erst eine sittliche Ordnung gewinnt und zur Klarheit über sich selbst kommt, entstehen infolge des Unrechts der Selbstsucht, und sie heben durch ihr Wirken die Individuen auf den Standpunkt der Gattung und der Kultur. Die Menschen würden ohne die Leiden, welche andere Menschen ihnen zufügen, lediglich Individuen bleiben, die, ihren naturgegebenen Zuständen überlassen, ohne die Erfahrungen der Gattung, ohne die Ergebnisse des Zusammenwirkens der Genossen in Gemeinschaften, ihr Leben zu leben hätten. Es würde endlich, wenn wir unfähig sein sollten, uns den Irrtum zu wählen statt des Wahren, das Böse statt des Guten, das Häfsliche statt des Schönen, auch die Freiheit der Wahl uns fehlen müssen, also die Selbstbestimmung, also die Selbstachtung. So erweisen sich unsere Leiden als Bedingung für unser Hervorbringen des Guten, und das Bilden des Universums bestimmte uns nicht zum Geniefsen, sondern zum Kämpfen.

Der Tod schliefst unser Leben ab, und er ist für uns soweit ein Übel, als uns das Leben ein Gut ist; hören wir auf, es als

ein Gut zu fühlen, so hört auch der Tod auf, uns als Übel zu gelten. Unsere Natur sträubt sich allerdings, dem Leben zu entsagen, denn die Begehrungen verlassen uns nicht leicht: Inde fit, ut raro, qui se vixisse beatum dicat et exacto contentus tempore vita cedat uti conviva satur, reperire queamus (Hor. Sat. I, 1, 117 sq.). Das Alter indes mit seiner abnehmenden Genufsfähigkeit und der zunehmenden Schwäche unserer Bildekraft kommt uns zu Hilfe, dafs wir in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz aus dem Leben scheiden können, wie Abraham (Gen. XXV, 8), «da er alt und Lebens satt (שָׂבֵעַ) war». Es besagt freilich diese Übereinstimmung nicht auch schon, dafs wir, wie den Tod, so überhaupt das Schicksal unseres Lebens, in welches wir uns fügen, als gut beurteilen, aber ebensowenig würden wir berechtigt sein, nach dem, wie unser Leben verläuft, das universale Bilden im Weltganzen, die Einrichtung des Universums, zu beurteilen. Nicht einmal den Wert des Menschenlebens, eines Bruchstücks aus dem Leben des All, vermögen wir mit Sicherheit zu beurteilen. Über den Lebensverlauf unterrichten uns unsere Erfahrungen, aber Anfang und Ende des Lebens sind im Dunkel, über das Woher und Wohin desselben im Zusammenhange mit dem Leben des Universums wissen wir so gut wie nichts, naturwissenschaftliche Vermutungen oder religiöse Vorstellungen geben kein Wissen. Wer bedenkt, dafs, um den Wert des Universums zu beurteilen, uns doch vor allem ein Standpunkt gegeben sein müfste, von dem aus wir es als Ganzes, vielleicht als Einheit, zu überschauen vermöchten, wird Abschätzungsversuche des Weltganzen, die optimistischen wie die pessimistischen, kaum ernsthaft nehmen können. Versagt nun unser Erkennen, so haben wir doch an dem Untergrund unseres Seelenlebens, am Gefühl, eine Form, in welcher sich uns kundgiebt, was in die Form des Erkennens zu bringen uns unmöglich ist und was uns unverständlich sein würde, wenn es uns anderswoher käme. Das Übermächtige aber, von dem unser Ich als gegebenes sich abhängig fühlt im Leben wie im Sterben, offenbart sich uns im religiösen Gefühl. Dies Fühlen, unbestimmt wie es ist, gestattet uns eine herzliche Übereinstimmung mit dem Naturgesetz, wenn wir vom Leben scheiden, so dafs der Vorgang unserer natürlichen Auflösung zugleich zu einem Akt der Selbstbestimmung werden kann.

Schopenhauer zwar hielt sich für befähigt, die Einrichtung des All zu beurteilen, und er fand, dafs sie die denkbar

schlechteste sei. Wir haben in unseren Mitteilungen aus der Geschichte der Philosophie (Kap. III) Schopenhauers Ethik nicht berücksichtigt und führen ihn hier noch an, weil auch er, wie vor ihm namentlich die englischen Moralphilosophen, das Mitleid als die Grundlage der Moral erkennt.

Nach Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I., S. 392) «findet das Individuum in sich den ganzen Willen zum Leben», und so «erklärt es sich, dafs jedes — Individuum sich zum Mittelpunkt der Welt macht». «Diese Gesinnung ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist.» «Indem aber der Wille die Selbstbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen nebeneinander darstellt, geht er, vermöge des — Egoismus, sehr leicht in einem Individuo über diese Bejahung hinaus, bis zur Verneinung desselben im anderen Individuo erscheinenden Willens» (S. 394). «Dieser Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung ist von jeher deutlich erkannt und der Begriff desselben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden. Denn beide Teile erkennen die Sache — im Gefühl augenblicklich. Der Unrechtleidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung seines eigenen Leibes, durch Verneinung derselben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geistigen Schmerz, der ganz getrennt und verschieden ist von dem daneben empfundenen physischen Leiden durch die That, oder Verdrufs durch den Verlust. Dem Unrechtausübenden andererseits stellt sich die Erkenntnis, dafs er an sich derselbe Wille ist, der auch in jenem Leibe erscheint — als ein dunkles Gefühl dar: und dieses nennt man Gewissensbifs, oder, näher für diesen Fall, Gefühl des ausgeübten Unrechts. Das Unrecht drückt sich in concreto am vollendetsten aus im Kannibalismus — nächst diesem im Morde» u. s. w.

Wahren moralischen Wert aber spricht Schopenhauer dem Mitleid zu, dessen Begriff sich von dem des Mitfühlens, wie wir ihn lieber bezeichnen, nicht unterscheidet, so dafs es sich bei ihm auch auf Tiere bezieht und in Bezug auf Menschen als Nächstenliebe bezeichnet werden kann. Er sagt (a. a. O. S. 443 fg.): «Jeder Wunsch geht aus einem Bedürfnis, einem Mangel, einem Leiden hervor, daher ist jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück, die Freuden lügen zwar dem Wunsche, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber sind sie nur negativer Natur und nur das Ende

eines Übels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmut für andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntnis des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt sich, dafs die reine Liebe (*αγαπη*, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist.» «Wir werden daher keinen Anstand nehmen, im geraden Widerspruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für solche anerkennen will, wenn sie aus der abstrakten Reflexion und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategorischen Imperativs hervorgegangen ist, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, zu sagen: der blofse Begriff ist für die echte Tugend so unfruchtbar, wie für die echte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht; Selbstsucht ist der *ερως*; Mitleid ist die *αγαπη*, Mischungen von beiden finden häufig statt.»

Es erklärt sich nach Schopenhauer das Mitleid daraus, «dafs der Wille, das Ansich jeder Erscheinung, selbst aber, als solches, von den Formen dieser und dadurch von der Vielheit frei ist»: welche Wahrheit er, in Bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weifs, als durch die Formel des Veda: «Tat twam asi!» («Dieses bist Du.») Wer sie mit klarer Erkenntnis und fester, inniger Überzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selber auszusprechen vermag, der ist eben damit aller Tugend und Seligkeit gewifs.

Wir besprechen dies hier nicht weiter, begnügen uns jedoch mit den Worten: *Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, ὡς σεαυτόν.* (Matth. XXII, 39.)

Das Fichtesche «Ich» und Schopenhauers «Wille» haben dies miteinander gemein, dafs nicht ersichtlich wird, welche Wesenheiten mit diesen Wörtern, Benennungen für Seelisches im Menschen, bezeichnet sein sollen, da sie so, wie von ihnen gesprochen wird, weder im Menschen, noch in der Natur, noch auch in der Gottheit denkbar sind. Wir sind der Ansicht, dafs Fichte wie Schopenhauer lediglich an den Wörtern sich Vorstellungen gemacht, herumgedichtet und herumgedacht haben. (Vgl. «D. Sprache u. d. Erk.» S. 231 fg.) Schopenhauer hat sein Denken über den Willen hauptsächlich durch indische Weisheit

zu decken gesucht, die bekanntlich Beweisführung für ihre Aufstellungen nicht kennt. Er freute sich (a. a. O. S. 421), dafs «Indische Weisheit nach Europa zurückströmt und eine Grundveränderung in unserem Wissen und Denken hervorbringen wird».

Über Schopenhauers Ethik liest man Treffendes bei Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Bd. II S. 101—121.

Kapitel VIII.

Das Ich im freien Bilden.

Begriff des freien Bildens. — Das freie Bilden schafft nicht, aber es bildet um. — Bedeutung des Wortes «schön». — Plato im Hippias major über das Schöne. — Das freie Bilden ist allen Menschen eigen. — Die zwei Reihen der Künste. — Die Freude an der Kunst; über die μίμησις bei Plato und Aristoteles. — Entstehen des freien Bildens aus dem Daseinsgefühl der Ruhe. — Das Spielen und das Können. — Das Schöne als Wert. — Die Einheitsidee des Kunstwerks, welcher sich das Ich einbildet. — Idealisierung der gegebenen Wirklichkeit durch das Gefühl. — Das wissende und besonnene Ich als die Zusammenhänge des natürlichen Geschehens in der Kunst umbildend. — Die Wirklichkeit und deren Zusammenhänge werden von der Kunst den Wertgefühlen und dem religiösen Gefühl gemäfs umgebildet. — Die Wirklichkeitskünstler unserer Zeit.

Unsere Bildekraft bethätigt sich im Erkennen: sie bildet Vorstellungen und versinnlicht diese in Lautbildern; sie bethätigt sich im Wollen: bildet Zwecke und verwirklicht diese durch Handeln; in beiden Beziehungen ist es jedoch dem Bilden nicht um sich selbst zu thun, sondern es dient unserem Wirken; es ist das unentbehrliche Mittel, durch welches wir den Wissensgefühlen und den Begehrungsgefühlen genug thun. Dasjenige Bilden, von dem wir jetzt zu sprechen haben, dient keinem Wirken, welches aufser ihm liegt, es bildet, um zu bilden, und was es bildet, sind Bildungen, durch welche wir das Wirkliche als solches weder erfassen im Geiste, noch es umgestalten für unser Handeln. Wir haben es deshalb «freies Bilden» genannt, um es von dem Bilden als Mittel zu unterscheiden. Als freies Bilden bewegt es sich in der Sphäre des Schönen (ahd. scôni, hell, strahlend, aus Wurzel skau, schauen)[1].

[1]) Kant (Kr. d. Urteilsk. T. I, § 5): «Der Gegenstand des Wohlgefallens ohne alles Interesse heifst schön.» Aristoteles (Rhet. I, 9): *καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν, ἐπαινετὸν ᾖ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν*, wo also «schön» und «gut» zusammenfliefsen.

Selbstverständlich bedeutet die Freiheit des Bildens nicht dessen Unabhängigkeit von der gegebenen Welt der Erscheinungen. Die Menschen schaffen nicht, sie bilden das Gegebene nur um. Aber ebenso ist es selbstverständlich, dafs in der wissenschaftlichen Sprache nicht von einem Naturschönen die Rede sein kann. Unsere höchsten Werte werden von uns, vom Ich, hervorgebracht. Es giebt für uns kein Naturwahres, Naturrecht, Naturschönes; die Zusammensetzung der Wörter ist in sich widersprechend. Es giebt eben deshalb auch kein Natur-Häfsliches; die Kröten sind nicht häfslicher als die Rosen. —

Dieses Schöne aber, von dem wir sprechen, was ist es denn, und wie kommen wir dazu, es zu bilden? —

Von dem Schönen als einem Wortbegriff gilt, wie sich uns gezeigt hat, dafs, um ihn zu verstehen, d. h. um ihn denken zu können, wir uns an die Bedeutung des Wortes schön zu halten haben; das Begriffliche an ihm, wie es durch die Substantivierung: das Schöne, oder durch Zusammensetzung mit einem anderen Worte: Schönheit (got. haidus, Art, Weise, Eigenschaft) ausgedrückt wird, läfst sich nicht denken und nicht aussprechen, sondern nur fühlen, wodurch das Denken sich in ein Unbestimmtes verliert, so dafs die Mannigfaltigkeit, welche von der Einheit des Begriffswortes umfafst wird, uns nur als in der Sphäre des Schönen liegend bekannt wird. Wollten wir den Begriff des Schönen durch ein anderes Wort erklären, also durch eine andere Einheit, so bedeutete dies doch einen anderen Begriff; wollten wir ihn aber erklärend umschreiben, so könnten wir doch höchstens ein ihn ganz besonders kennzeichnendes aus der Mannigfaltigkeit des ihm Eigenen herausheben, sofern unser Fühlen nicht widerstrebt, und wir würden in Wahrheit nur wieder die Bedeutung von «schön», nicht die «des Schönen» aufgeklärt haben. Es geht uns also nicht anders bei der Erforschung des Schönen, als es uns bei dem Wahren und dem Guten gegangen ist.

In Platos Hippias major (dessen Echtheit nicht bezweifelt werden sollte)[1]) handelt es sich um den Begriff des Schönen

[1]) Auch äufserlich ist ja die Echtheit nicht unbezeugt. In Platos Philebus (51, B) findet man Ähnliches mit der letzten Definition im Hippias, und Aristoteles (Top. VI, γ) bestreitet deren Richtigkeit. Plato wird dabei allerdings nicht genannt, aber Plato selbst will sie auch nicht vertreten.

(οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ' ὅ τί ἐστι τὸ καλόν. 287, E)[1]. Plato nun versichert sich erst (durch seinen Hippias) des Verständnisses von καλός, indem er aus dem Mannigfaltigen, von dem es ausgesagt werden mag, Beispiele anführt: ein Mädchen, ein Pferd, eine Lyra, vielleicht auch ein Topf, Goldschmuck, Ehre in und nach dem Leben. Darauf prüft er tastend, d. h. *fühlend* an anderen Begriffswörtern, ob sie etwa die Sphäre des Begriffs der Schönheit ausfüllen, so dafs sie uns als mit diesem identisch gelten können. Ist Schönheit also wirklich dasselbe, wie Angemessenheit (τὸ πρέπον) oder Tauglichkeit und Tüchtigkeit (χρήσιμον)? Und da dies nicht der Fall zu sein scheint, so fällt ihm zuletzt ein: das Schöne sei wohl das, welches bewirkt, dafs wir uns *freuen* (χαίρειν ἡμᾶς ποιῇ. 297 E), womit nicht jede Art des Lustgefühls gemeint sei, sondern nur dies, welches dem Hören oder Sehen gefällt (δι' ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδέα) (von ἁνδάνω, auch ἥδομαι), also z. B. durch Sehen: Menschen, farbige Verzierungen, Gemälde, Bildwerke, durch Hören: Töne, jede Musik, Reden, Mythendarstellungen. Diese Lustgefühle des Schönen sind nämlich die nicht schädlichen, die besten, die uns ein Vergnügen bereiten, welches uns frommt. (ἀσινέσταται τῶν ἡδονῶν εἰσὶ καὶ βέλτισται, also: τὸ καλὸν ἡδονὴ ὠφέλιμος. 303, E). Bedenken erregt ihm freilich auch diese Erklärung und so schliefst Plato: χαλεπὰ τὰ καλά. —

Wir billigen diese Erklärung durchaus, wie sich zeigen wird, obwohl sie nicht sagt, was das Schöne ist, sondern wie es auf uns wirkt, d. h. wie es *in uns* ist. Gerade aber dies, was Plato nicht sieht, bringt uns die richtige Erkenntnis, dafs der Begriff des Schönen nicht in dem sinnlich Erscheinenden oder in dessen Eigenschaften zu suchen ist, sondern in der Seele des Menschen. *Es ist* aber das Schöne auch nicht eine Wesenheit in der Seele, sondern dies, was wir so beurteilen und nennen, wird von der Seele *hervorgebracht*, und deshalb haben wir auch vorgezogen, hier, wo keine Ästhetik entwickelt werden soll, sondern nur nach der Grundlage dieser Wissenschaft geforscht wird, nicht von dem Begriff des Schönen auszugehen, sondern von dem des «freien Bildens», der uns das *Hervorbringen* des Schönen bezeichnet. Wir haben ebenso in den vorangehenden Kapiteln,

[1]) Nach der Lehre von den Ideen, welche die Begriffe als wirkende Wesenheiten denkt, heifst es (287 C): τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά.

statt vom Wahren zu sprechen, vom Erkennen gehandelt und, statt vom Guten, vom Wollen.

Das freie Bilden bringt das Schöne hervor, von der Reihe der Künste wird das Schöne hervorgebracht, aber nicht jeder Akt des freien Bildens läfst sich dem System der Künste einordnen. Nicht blofs die Künstler streben danach, Schönes zu bilden. Wie das Wahre und das Gute ist auch das Schöne mehr oder weniger für alle Menschen ein Wert, der ihnen zugänglich ist, weil er ihrem Wesen entspricht. Kant (Krit. d. Urteilskr. I. T. § 40) spricht so «vom (ästhetischen) Geschmacke als einer Art von sensus communis»; wie es einen gemeinen Menschenverstand gebe: sensus communis logicus, so sei auch ein sensus communis aestheticus im Menschen, und er bemerkt, «dafs das Gefühl im Geschmacksurteile gleichsam als Pflicht jedermann zugemutet werde». Allerdings zeichnen wir diejenigen Individuen vor anderen aus, welche zum freien Bilden besonders veranlagt erscheinen und das Schöne als Künstler hervorbringen; wir stellen auch nicht an jeden die Anforderung, dafs er frei bilde, aber daraus folgt nicht, dafs wir ihm jede Beteiligung am Schönen erlassen, wenn er uns durch seine Stumpfheit auch nicht schädlich wird. Wir verlangen ebensowenig, dafs jeder ein Denker, ein Gelehrter, ein Philosoph sei, oder dafs er als Wohlthäter der Menschheit Nutzbringendes und Gutes hervorbringe, aber wir verlangen von jedem Menschen doch, dafs er denke und das Gute wolle und wirke — nach Kräften. Nun bringt uns freilich das freie Bilden keinerlei Vorteile für den Lebensbedarf, und wer es ausübt, ohne dadurch irgend jemand zu erfreuen, sollte damit aufhören, weil das Mifsfallende nur ertragen wird, wenn es sich notwendig einstellt, während für das Wissen und Handeln auch schwache Leistungen einigermafsen als berechtigt betrachtet werden. Aber, wie richtig es auch ist, wenn man z. B. einem wenig begabten Kunstjünger, zumal wenn er seinen Lebensunterhalt durch Ausübung seiner Kunst gewinnen will, abrät, sich einer Beschäftigung hinzugeben, in welcher er nichts Hervorragendes leisten wird — mediocribus esse poetis non homines, non di, non concessere columnae (Hor. ep. ad Pis. 372) — so mufs man sich doch hüten, den Begriff des Schönen zu überspannen, wenigstens dann, wenn es sich darum handelt, über ihn ins klare zu kommen. Gerade bei diesem Begriff drängt uns unser Fühlen leicht in eine Begeisterung hinein, der das

Menschliche nicht mehr genügt, ihn zu begreifen, die Übernatürliches, das Göttliche, zu seiner Erklärung herbeizieht. So sagt Plato, dafs die höchsten Güter durch eine Art von Wahnsinn uns zu teil werden, der eine göttliche Gabe sei; die Dichtkunst werde uns so geschenkt, und wer da glaubt, durch eigene Kunstfertigkeit sie sich aneignen zu können, der habe die Weihe nicht, und seine Dichtungen könnten nicht begeistern. Man möge diese Ansicht mythisch nennen, aber allgemein stimme man ihr bei[1]. Wir haben nun zwar die Musen bei uns abgeschafft, aber, obwohl die Künste im wirklichen Leben weit entfernt sind, sich als göttlich zu erweisen, pflegen wir doch, wenn wir vom Schönen sprechen und Werke des freien Bildens beurteilen, uns den Weg zum unbefangenen Urteilen dadurch zu versperren, dafs wir ein allgemein menschliches Bilden verwechseln mit dem besonderen, wie es sich uns gezeigt hat bei Homer, Phidias, Rafael, Mozart und bei anderen Gröfsen.

Die erstaunliche Begabung einzelner Individuen, welche hervorragenden Kulturvölkern angehören und unter günstigen Zeitumständen sich ausbilden, bringt uns das Schöne zur Anschauung, wie es selten auftritt, aber unser freudiges Erstaunen über Leistungen solcher Art ist nicht als diejenige Art des Gefallens zu denken, welche jedes freie Bilden zur Folge haben müfste. Das Hervorbringen des Schönen hängt überhaupt von seinem Namen nicht ab; den Namen mag man auf die Werke der Kunst beschränkt denken, obwohl der Sprachgebrauch sich so nicht beschränken läfst (was bedeutet z. B. καλός?), aber unter seinen Begriff fällt manches Bilden, welches genauer benannt werden kann, aber desselben Ursprungs ist.

Kümmert man sich um das frei bildende Wirken der Menschen, so wird man es nirgend vermissen, wenn man es nur auch dort aufsucht, wo es als solches übersehen zu werden pflegt, weil man es als selbstverständlich betrachtet.

Die Hausfrau, welche sich bemüht, eine «gute Stube» zu seltenem Gebrauch herzurichten, damit es uns dort gefalle, weil es «alles hübsch sei» (d. h. höfisch schön), die andere, welche sich beflissen zeigt, alles so zu stellen und zu setzen, dafs man sich bei ihr «gemütlich» befinde (d. h. schön für den Gefühls-

[1]) Plato, Phaedr. 244, A. 245, A. Leg. 719, C. — Cicero, de div. I, 37 fügt der Dichtkunst auch die Kunst des Redners und die des Schauspielers hinzu, indem er sich im übrigen auf Democrit und Plato bezieht (s. Plato, Gorg. 501 fg.).

zustand), was thut sie anders, als dafs sie einer Idee einheitliche Gestaltung giebt in einem Mannigfaltigen, welches ihr zur Verfügung steht? Folgen wir ihr in die Küche, in die Speisekammer, selbst in den Keller, so wird ein geübter Blick auch dort die Spuren eines nicht durch das blofse Bedürfnis geforderten Bildens auffinden, welches nahezu bewufstlos geübt wird. Bei mir, sagt die Frau, mufs alles «in Ordnung» sein. —

Zu welchem Zwecke zieht man den Spiegel zu Rate, wenn man ausgehen will? Man will nicht den Zufall walten lassen und das Kausalgesetz der Natur; sondern der Idee gemäfs, welche man von der eigenen Erscheinung hat, will man auch vor anderen erscheinen. Man ordnet die Haare, rückt die Kleidung zurecht — man bildet. Unzählige Anlässe bieten sich täglich, welche uns bewegen, dem, was wir anderen zu sagen haben, nicht blofs solche Form zu geben, dafs wir sicher sein können, verstanden zu werden. Wir bilden den Ausdruck unseres Seelenaktes nicht nur mit Rücksicht auf die Personen, mit denen wir sprechen, auf die Umstände, unter welchen wir reden, sondern häufig so, wie wir meinen, dafs er gefallen werde. — An sich schon zeigt eine Betrachtung der Sprachformen, wie vielfach deren Gestaltung durch ein Schönheitsgefühl beeinflufst worden ist, und zwar ebenso bei dem Bilden der Lautsymbole selbst, wie in der Mannigfaltigkeit der Wortformierung, bei welcher Wohlklang und Wohllaut mitbestimmend wirken. Wir können uns hier auf das Einzelne nicht einlassen[1]) und begnügen uns mit Anführung einiger Stellen aus W. v. Humboldts Abhandlung: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Humboldt sagt (§ 10): «das Gefallen am artikuliert hervorgebrachten Laute giebt demselben Reichtum und Mannigfaltigkeit von Verknüpfungen. Selbst dem unartikulierten Laute kann ein gewisses freies und daher edleres Gefallen an seiner Hervorbringung nicht immer abgesprochen werden»; «er entströmt auch ohne Not und Absicht dem frohen Gefühle des Daseins, und nicht blofs der rohen Lust, sondern auch dem zarteren Gefallen am kunstvolleren

[1]) Ich verweise für das Einzelne auf: G. Gerber, die Sprache als Kunst. 2 Bde. II. Aufl., Berlin 1885, in welchem Werke das Wirken des «freien Bildens» innerhalb der Sprache behandelt wird, und weiter das besondere Gebiet einer Sprachkunst, welche bisher, als solche übersehen, in den Systemen der Ästhetik bei der Dichtkunst ein notdürftiges Unterkommen fand, abgegrenzt und dargestellt worden ist.

Schmettern der Töne. Dies letzte ist das Poetische, ein aufglimmender Funke in der tierischen Dumpfheit». Es heifst weiter (§ 12), wo von dem «synthetischen Verfahren bei Erzeugung der Sprache» gesprochen wird: «Die Sprache erinnert oft, aber am meisten hier, in dem tiefsten und unerklärbarsten Teile ihres Verfahrens an die Kunst»; und endlich (§ 13): «Die Bezeichnung der Begriffe und die Verknüpfung des Gedankens im Satze fliefsen beide aus dem Zwecke der inneren Vollendung des Gedankens und des äufseren Verständnisses. Gewissermafsen unabhängig hiervon bildet sich in ihr zugleich ein künstlerisch schaffendes Prinzip aus, das ganz eigentlich ihr selbst angehört. Denn die Begriffe werden in ihr von Tönen getragen, und der Zusammenklang aller geistigen Kräfte verbindet sich also mit einem musikalischen Element, das, in sie eintretend, seine Natur nicht aufgiebt, sondern nur modifiziert. Die künstlerische Schönheit der Sprache wird ihr daher nicht als ein zufälliger Schmuck verliehen, sie ist, gerade im Gegenteil, eine in sich notwendige Folge ihres übrigen Wesens, ein untrüglicher Prüfstein ihrer inneren und allgemeinen Vollendung. Denn die innere Arbeit des Geistes hat sich erst dann auf die kühnste Höhe geschwungen, wenn das Schönheitsgefühl seine Klarheit darüber ausgiefst.»

Die Künste selbst erkennen an oder setzen voraus, dafs freies Bilden allen Menschen zu eigen sei, wenn auch in verschiedenem Grade, denn ihre Werke ertönen, sind gesprochen, aufgebaut, gemalt, gemeifselt, gedichtet für alle, um sie zu erfreuen. Die Freude des Künstlers an seiner Arbeit bedarf, wenn das Werk vollendet ist, der Bestätigung durch die Freude der anderen, gerade, weil diese auch abgelehnt werden kann; sie verlangt ein freies Entgegenkommen von Mitfreude. Mitfreude am Schönen aber setzt voraus, dafs es vom Beschauer oder Hörer in der eigenen Seele wieder hervorgebracht werden kann, wenn genügender Anlafs gegeben ist, es so zu fühlen, und der Begriff des Schönen kann dazu nichts thun, wenn er selbst nicht ebenso gefühlt wird.

Wie wenig überhaupt der Begriff des Schönen durch Vorstellen und Denken zu fester Bestimmtheit gebracht werden kann, zeigt sich u. a. darin, dafs die Verschiedenheit der Umstände, Verhältnisse, Zeitgenossen, während unseres Lebens unser Schönheitsgefühl, auch wie es in den Kunstwerken sich ausspricht, aufs

stärkste beeinflufst, ohne dafs der Begriff auch nur in Frage kommt. Individuen wirken so auf Individuen, Völker auf Völker, Zeiten auf Zeiten. Wenn man, was «die Mode» an Kleidertrachten und an Zieraten bringt, von dem Gesichtspunkt aus betrachtet, dafs dies «schön» sein soll, so macht man oft die Erfahrung, dafs das Neueste uns zunächst ziemlich abscheulich vorkommt, wenn aber einige Zeit verflossen ist, es sich bei unserem Gefühl gleichsam einbürgert, und dafs dann, wenn wir ältere Moden daneben erblicken, uns leicht ein Lächeln überkommt. Nun aber sind die Künste selbst nicht frei von Moden; auch erlesene Geister haben sich ihrer Macht bei ihrem Bilden nicht immer zu entziehen vermocht. Vom Euphuism Lillys wufste sich Shakespeare nicht so bald zu befreien; die früheren Dichtungen unseres Lessing werden noch durchaus von der Mode der Renaissancepoesie beherrscht; Glucks Opern waren lange Zeit nur die der italienischen Modeoper, von welcher selbst Mozart sich nicht immer freihielt (z. B. in Berücksichtigung blofser Virtuosität); die Überschwenglichkeit des Ausdrucks in den bildenden Künsten der sogenannten Barockzeit mit seinem Einbruch ins Malerische hat sich nach Berninis Vorgange ebenso in der Architektur wie in der Skulptur fast zwei Jahrhunderte als Mode behauptet. Es ist nicht nötig, dies weiter auszuführen. Denken wir an die Menschheit aller Orte und aller Zeiten, so finden wir in Bezug auf das Schöne als Begriff wenig Übereinstimmung, nur überall und immer die Freude am freien Bilden.

Wie aber kommen wir zu diesem freien Bilden, durch welches das Schöne hervorgebracht wird?

Um die Betrachtung bestimmter fassen zu können, zählen wir zunächst die Künste auf, zu welchen sich das freie Bilden allmählich entwickelt hat, und ordnen sie mit Plato (s. oben S. 388) in zwei Reihen, in Künste für das Gesicht, welche Räumliches darstellen: Architektur, Skulptur, Malerei, und in Künste für das Gehör, deren Darstellung zeitlich verläuft: Tonkunst, Sprachkunst, Dichtkunst; die Nebenkünste, welche sich diesen Künsten anschliefsen, übergehen wir hier. Nun haben die Werke, welche durch das freie Bilden in diesen Künsten hervorgebracht werden, das Gemeinsame, dafs sie uns erfreuen, uns wohlgefallen, und es liegt nahe, dies Vergnügen, welches sie den Menschen bereiten, als den Grund zu betrachten, aus welchem das freie Bilden sich erklärt. Aber dies Vergnügen mufs doch besonderer

Art sein. Es kann z. B. auch ein köstliches Essen und Trinken, ein angenehmer Geruch, das Liegen auf schwellendem Polster uns Vergnügen bereiten, aber zum freien Bilden regt dies Vergnügen nicht an. Plato, wie wir oben sahen, unterscheidet auch das Vergnügen am Schönen als das heilsamste und beste von jedem anderen, aber erklärt wird es uns dadurch nicht. Aristoteles, der ebenso wie Plato die Künste aus der Nachahmung herleitet (Plato z. B. Phaedr. S. 248 D *ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος*), nennt bestimmter die Lust, welche uns das Nachahmen gewährt, als den Grund des Kunstvergnügens, mit welcher sich die Befriedigung verbinde, welche der Erkenntnistrieb erfahre, wenn wir im Bilde den nachgeahmten Gegenstand wiedererkennen[1]). Es ist aber klar, dafs, soweit überhaupt die Begriffe der Nachahmung und Erkenntnis (*μίμησις, μανθάνειν*) für alle Künste Geltung haben können, sie nur dies bedeuten, dafs die Kunstwerke von den Menschen nicht geschaffen werden, sondern den Erscheinungen und Vorgängen der gegebenen Wirklichkeit nachgebildet sind, so dafs die Abhängigkeit von dem Naturgegebenen an ihrer Übereinstimmung mit der Natur erkannt werden kann. Damit ist denn eine Bedingung angegeben, der das künstlerische Hervorbringen von Anfang an unterliegt, nicht aber dessen Ursache.

Sehen wir, ob es glückt, über das Entstehen unseres freien Bildens uns klar zu werden. Wir werden auch hierbei zunächst an ein von der Bildekraft des Universums gegebenes Bilden zu denken haben, welches erst dann, wenn es von dem seiner selbst bewufsten, sich selbst bestimmenden Ich übernommen wird, sich zum künstlerischen Bilden entwickelt.

Wir werden also den Seelenzustand, d. h. den Gefühlszustand aufzusuchen haben, aus welchem das freie Bilden sich erzeugt. Da kann es denn scheinen, als ob sich dies fast von selbst ergebe. Die Menschen nämlich sehen oder hören etwas, das ihnen gefällt. Dies Gefühl des Gefallens treibt sie zur Nachbildung des Gesehenen oder Gehörten an, damit sie sich an dem ähnlichen

[1]) Arist. Poet. I von den Arten der Dichtkunst und Tonkunst: *πᾶσαι τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις τὸ σύνολον*, wozu (Rhet. I, XI) noch kommen: *γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιΐα (καὶ ποιητική, καὶ πᾶν ὃ ἂν εὖ μεμιμημένον ᾖ.)*. Poet. I, 4 heifst es: *τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων κ. τ. λ. — αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον κ. τ. λ.*

Anblick oder an der Wiederholung des Gehörten erfreuen können. Wir würden mit dieser Erklärung bei der μίμησις des Aristoteles wieder angelangt sein, nur hätten wir, an Stelle des Vergnügens am Nachahmen selbst, ein Vergnügen an dem Gesehenen oder Gehörten angenommen. Wir müfsten freilich dann auch einräumen, dafs das Gefallen — das Schöne — uns von der Natur gegeben würde, während wir meinen, dafs der Mensch es ist, welcher sein Fühlen und Beurteilen auf die Erscheinungen überträgt und sie deshalb umbildet, selbst wenn er beabsichtigt, sie nachzubilden. Wir würden auch bei einem so verursachten Bilden dessen Freiheit vermissen, da ihm genaueste Nachahmung der Natur zum Endzweck gesetzt sein müfste, wenn es befriedigen soll. Aber auch abgesehen von diesen Bedenken sagt uns solche Erklärung gerade das nicht, was wir wissen wollen, indem sie hinter den Begriff des «Gefallens» verbirgt, dafs sie über das Eigentümliche desjenigen Vergnügens, aus welchem das freie Bilden erwächst, nichts zu sagen weifs. Denn welches Ding «gefällt» denn so, dafs man zwar nicht dazu angeregt wird, dessen Beschaffenheit genauer kennen zu lernen, auch nicht so, dafs man sich in den Besitz desselben zu setzen begehrt, sondern gerade nur so, dafs man es nachbildet? Das «Gefallen» bleibt unbestimmt.

Das freie Bilden kennzeichnete sich uns dadurch, dafs es keinen aufser ihm liegenden Zweck verfolgt. Aus Daseinsgefühlen der Erregung durch Lust und Schmerz kann es also nicht hervorgehen, denn diese würden zu keiner Thätigkeit führen, die sich aus sich selbst bestimmt; die Ichgefühle ferner, wie wir sie genannt haben, welche jedem höchsten Werte, hier also dem Schönen, zu Grunde liegen, stellen sich, der Entwickelung des Menschen gemäfs, erst später ein, und so sehen wir uns auf das Daseinsgefühl der Ruhe hingewiesen, von welchem wir oben (s. S. 263 fg.) gehandelt haben. Es ist ja auch in Wirklichkeit Unabhängigkeit von andrängenden Lust- oder Schmerzgefühlen, also ein ruhig heiteres Lebensgefühl, Bedingung für ein Bilden, welches sich selber genügt. Freilich scheint es widersprechend, dafs aus einem Ruhegefühl eine Thätigkeit entspringen soll, wenn diese auch, um frei zu sein, keinem anderen entspringen kann. Aber es wird in der That ein Widerspruch uns nicht zugemutet. Alles Daseiende ist nur das, was es wirkt. So auch der Mensch. Er fühlt es, denn in ihm

wohnt Thätigkeitstrieb, und wenn er ihm nicht gehorcht, sich zum Wirken nicht aufrafft, so peinigt ihn die Unlust der Langweile. Nun ist ja das Gefühl der Ruhe an sich angenehm, besonders wenn es sich nach den Anstrengungen einstellt, welche von unseren sinnlichen oder geistigen Bedürfnissen erzwungen werden, aber wir hören in dem Mafse auf, es als Genufs zu empfinden, in welchem das Bedürfnis dieses Zustandes befriedigt und von dem Gefühl anschwellender Kraft, welche zur Thätigkeit treibt, abgelöst wird. Aus diesem Zustande wachsenden Lebensgefühls, welches der Ruhe entkeimt, entspringen die Akte des freien Bildens, wenn die Seele unberührt bleibt vom Andrängen neuer Lust- oder Unlustgefühle.

Man stelle sich vor, wie Menschen aus den frühesten Zeiten unserer Geschichte oder Menschen dieser Zeit, welche noch wenig entwickelt sind, in solchen Zuständen sich benehmen. Sie gehen an keine Arbeit, denn den Ernst des Arbeitens kennen sie noch nicht, aber sie wollen ihrem Lebensgefühl Ausdruck geben, wollen also thätig sein, und so beschäftigen sie sich, indem sie spielen. Sie hüpfen und springen vielleicht, machen wunderliche Gebärden, lärmen, schreien, brüllen, singen, tragen Steinhaufen zusammen und türmen sie auf, erzählen Vorgänge, die ihnen erstaunlich oder wunderbar vorkommen; sie spotten über andere in Worten, ahmen Gesehenes oder Gehörtes nach, indem sie Umrisse irgendwo einritzen, Töne nachsingen, nachpfeifen oder künstlich hervorbringen. Alles dies ist freies Bilden und fördert Lebenslust, wie es von Lebenslust ausgeht; es erweckt ein Wohlgefallen. «Schönes», wie wir Kulturmenschen es im Sinne haben, wenn es sich um Werke unserer Künste handelt, beabsichtigen die also Spielenden gewifs nicht hervorzubringen, sie haben keine Vorstellung von dem, was uns das Wort bedeutet, aber es prägt sich in ihrem Bilden dies aus, dafs es ein freies ist, und darauf kommt es an. Sie bilden, weil es ihnen so zu Mute ist, sie bilden, wie es ihnen einfällt, sie bilden, was ihre Kräfte zulassen, sie bilden, indem sie selbst sich bestimmen. Freilich ist dieses Selbst noch nicht das mit Überlegung wollende und sich bestimmende Ich; es ist die fühlende Ichseele, welche ihre Thätigkeit ihrem Fühlen gemäfs richtet, und daraus erklärt sich die Willkür in den Anfängen des freien Bildens. Es zeigte sich wohl schon anfangs eine eigentümliche Einrichtung unserer Natur darin, dafs gewisse Formen für Ge-

sicht und Gehör, die sich im menschlichen Organismus vorfinden, wie Symmetrie und Rhythmus, im freien Bilden sich ausprägen und auch für die eigentliche Kunst in Geltung bleiben, aber zunächst wird auch diese Verwendung ästhetischer Formen nur durch uns bewirkt, wie uns die Bildekraft des Universums veranlagt hat, nicht von uns. Als natürlich bei dem Bilden eines mit einer Ichseele begabten Wesens erscheint es dann auch, dafs die freien Bildungen dem Gesicht und Gehör immer als ein Ganzes geboten werden, als Gestalten im Raum überschaubar, umgrenzt, gegliedert, als Tonreihen geschlossen in sich, so dafs sie für das Gefühl zu einem Ende gebracht werden, nicht blofs aufhören.

Das Wohlgefallen aber, welches solche Bildungen erwecken, beruht darauf, dafs an den von der Natur gegebenen Stoffen, z. B. den eigenen Gliedern, der eigenen Stimme, an den zerstreut umherliegenden Felsblöcken, an dem Rohre, welchem Töne entlockt werden, u. d. m. ein Bilden sichtbar oder hörbar wird, dafs so ein Dasein geschaffen wird, welches das Können der Menschen bezeugt (Kunst ist abgeleitet von können, ars stammt von der Wurzel ar, zusammenfügen [davon auch *ἀρέσκω*, gefalle], *τέχνη* von der Wurzel *τεκ*, erzeugen). Die Freude an Nachahmungen durch Gebärden, Umrisse oder plastische Darstellungen ist derselben Art, und die Gegenstände der Nachahmung waren das, worauf man besonders merkte, wobei viel mehr das Gewaltige und das Seltsame, als das sogenannte Naturschöne in Betracht kam.

Das freie Bilden entwickelt und gliedert sich allmählich zu einem System von freien Künsten; das Gefühl des Gefallens an den Bildungen reinigt und verfeinert sich in den Seelen zum Gefallen am Schönen. Der Fortschritt erfolgt, weil das Ich der Menschen sich den Bildungen gegenüber als die hervorbringende Kraft nicht blofs fühlt, sondern sich als solche weifs, so dafs es das Wohlgefallen an den Bildungen nicht nur an sich erfährt, sondern es für sich erstrebt. Die Willkür des Bildens kommt damit unter die Leitung einer ihrer selbst bewufsten, sich selbst bestimmenden Einheit; sie wird nach einem Ziele gerichtet, welches von der Seele als Wert gefühlt und gewufst wird, als das Schöne. Als wertvoll und als schön beurteilen wir eine Bildung, ein Werk der Kunst, wenn die Form, in welcher es erscheint, diejenige ist, welche nach unserem Gefühl dasein

sollte; unser Gefühl aber verlangt, dafs die Form unserem Sehen oder Hören ein Ganzes biete, von dessen Einheit das Mannigfaltige seiner Erscheinung umschlossen ist.

Nennen wir nun dieses Ganze, wie es von dem Künstler vorgestellt und gefühlt wird, die Idee des Kunstwerks, so sagen wir weiter, dafs diese Idee von dem Ich hervorgebracht wird, von dem unser Bilden ausgeht, indem es sich der Vorstellung des Ganzen, d. h. der Idee des Kunstwerks, einbildet, sie umschliefst und so das Schöne erzeugt. Unter dem Einbilden des Ich ist zu verstehen, dafs von dem mit Bewufstsein sich vollziehenden Akte des Vorstellens aus dessen Mannigfaltiges, so wie es gefühlt wird, und es wird eben idealisch gefühlt, von der Einheitsform des Ich erfafst wird.

Wir sagten, dafs das Ich «in den mit Bewufstsein sich vollziehenden Akt des Vorstellens» eintritt. Hier nämlich, im Gebiete des freien Bildens, ist es von besonderer Wichtigkeit, das durch die Sinnesorgane vermittelte, naturgegebene Vorstellen von demjenigen Vorstellen zu unterscheiden, welches vom Ich ausgeht und jenes naturgegebene voraussetzt. Jenes bleibt in der Seele auf kürzere oder längere Zeit als Wahrnehmungserinnerung, als ein uns gegebenes Bruchstück des Nicht-Ich. Seine Gestaltungen sind als gegebene, ihrem Inhalt nach, unabhängig von unserm Denken und Wollen, sie erblassen nach längerer oder kürzerer Zeit, wechseln mit anderen, und kehren bei gewissen Anlässen wieder. Dasjenige Vorstellen aber, welches vom Ich ausgeht und an den naturgegebenen Vorstellungen seinen Inhalt hat, besteht in einem Umbilden derselben; wir nannten dieses Bilden «Denken», wenn es an den durch die Sprache lautlich befestigten und umgrenzten Vorstellungen, d. h. an den Wörtern sich vollzieht, die dadurch zu Begriffen werden. Durch dieses Umbilden werden die gegebenen Vorstellungen der Seeleneinheit eingefügt und angepafst, so dafs sie dann wie von uns selbst geschaffen scheinen. Wir haben von dieser Umbildung schon früher (Kap. VI) gesprochen, wo es sich um das Wesen des Erkennens handelte. Es werden ja nämlich alle jene Vorstellungen, welche sich bei Wahrnehmungen erzeugen, wenn sie empfunden werden, auch gefühlt, sind so als Seelenzustände auf das Ich bezogen und werden von diesem im Selbstbewufstsein gewufst. Mit diesem vom Fühlen durchdrungenen Wissen bildet sodann unser Ich die gegebenen Vorstellungen

um, nach dem Antriebe und im Sinne der Gefühle, so dafs sie auch gefühlt werden, wie sie unseren Seelenzuständen entsprechen. Diese Vorgänge in unserer Seele vollziehen sich fast unmerklich und sind ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach bisher nicht richtig erkannt, wohl auch ganz übersehen worden. Es ist ja zuzugeben, dafs nicht jeder Vorgang eines Empfindens, einer flüchtigen Wahrnehmung durch Auge oder Ohr, es dazu bringt, dafs wir ihn auch fühlen, wenigstens nicht so fühlen, dafs wir es auch wissen, und in diesen Fällen bleiben die Wahrnehmungen auch nicht in der Erinnerung als Vorstellungen, können also auch keine Umbildung erfahren. Wenn jedoch der Eindruck des Wahrgenommenen von genügender Stärke ist, um nachhaltig zu werden, wird jedenfalls die Beziehung auf das Ich, in welche das Nicht-Ich eingetreten ist, durch unser Fühlen uns kund, und dies Fühlen geht in die Vorstellung ein, welche in unserer Seele das Wahrgenommene vertritt; es färbt sie. Wir würden auch sofort dieses Fühlens uns bewufst werden, wenn uns dazu Anlafs gegeben wird, z. B. wenn wir gefragt werden, ob das Gesehene uns gefiel oder mifsfiel, ob es uns zusagte, anzog, Vertrauen erweckte, Bewunderung einflöfste, oder ob es uns abstiefs, Furcht oder Mifstrauen erregte, unbedeutend und nichtig erschien u. d. m. Nun aber sind wir beim freien Bilden, welches an diesen Vorstellungen seinen Inhalt und seinen Stoff hat, in der Lage, ähnliche Fragen, wie die angedeuteten, durch die Art, wie wir das gegebene Vorgestellte umbilden und darstellen, zu beantworten, und, da es erscheinen soll, mufs es nicht blofs seelisch umgebildet, sondern in bestimmter Form zum Ausdruck gebracht werden. Es wird hierdurch, wie man es nennen mag, idealisiert, d. h. der Künstler prägt in seiner Darstellung des Gegenstandes sein Fühlen desselben aus und beseitigt das für diese Auffassung Unwesentliche oder Störende, welches der ursprünglichen Wahrnehmung gemäfs sich in der Erinnerung noch erhalten hatte.

Es kann allerdings scheinen, als beziehe sich das Gesagte nur auf die Künste, deren Bildungen dazu bestimmt sind, gesehen zu werden, nicht aber auf die Kunstreihe, welche für das Gehör darstellt, weil das Bilden hier nicht auf Wahrgenommenes zurückgehe, sondern innerliche Zustände, Vorgänge, Erfahrungen als seinen Inhalt und Stoff vorfinde. Aber das Umbilden, welches vom Ich ausgeht, bleibt auch für diese Reihe der Künste im Wesentlichen dasselbe.

Die Musik bringt Stimmungen und Gefühle der Menschenseele durch Töne zum Ausdruck. Um sie ausdrücken zu können, mufs der Tonkünstler (der Komponist wie der Virtuose) sie in sich erfahren, er mufs sie erlebt haben. Aber wie die Vorgänge der Wirklichkeit sie ihn empfinden liefsen, wie er sie also in der Erinnerung hat und sie vorstellt, um sie sich austönen zu lassen, die Lust und den Schmerz, das Jauchzen und die Wehklage, Freude und Trauer, Sehnsucht, Schwermut, Verlangen, Entsagen, Hoffen, Bangen, Heiterkeit, Ernst, religiöse Andacht und Erhebung u. s. w. — sind sie für die Kunst nicht verwendbar, sie bedürfen einer Umbildung, einer Veredelung; der fassungslose Aufschrei des gequälten Herzens darf so, wie ihn die Natur erprefst, von der Kunst nicht wiederholt werden und ebensowenig das Jubeln des entfesselten Lustgefühls, nicht im Gesange und nicht am Instrument. —

Die Umbildung aber bewirkt das bildende Ich, welches die Gefühle seinem Wissen — sagen wir: der künstlerischen Besonnenheit — gemäfs der Idee des Kunstwerks einbildet. Auch die Künstler, welche das Werk zu Gehör bringen (Virtuosen), geben nicht blofs dem Gefühl leidenschaftlichen Ausdruck, welches sie vorstellen und so nachfühlen. Wenn sie ohne Besonnenheit vortragen, bleiben sie im Rohen. Die eigenartige Gewalt freilich, mit welcher die Musik unsere Seele ergreift, beruht darauf, dafs sie den gegebenen Untergrund des gesamten Seelenlebens, unser Fühlen, zum Ausdruck bringt. —

Die Sprachkunst hat für ihr Bilden die Sprache zum Stoff. Das Sprechen, auch als es noch mit Hervorbringung der Sprachwurzeln sich begnügte, war immer ein Aussagen, d. h. die Lautbilder bedeuteten von Anfang an eine vollendete Vorstellung, wie sie später in einer Satzform zum Ausdruck kam, als die Aussage durch Aneinanderschieben mehrerer Lautbilder die nötige Bestimmtheit erlangte. Wie dabei durch das Einbilden des Ich in das Satzsubjekt der Seelenakt, welcher sich in ihr darstellte, als logische Einheit zusammengefafst wurde, ist von uns oben erörtert worden. Über diese Bildung der Satzform geht das Bilden der Sprache nicht hinaus; auch wenn ich noch so viel zu sagen habe, wiederhole ich nur immer die Satzform, wenn auch in den sogenannten erweiterten und zusammengesetzten Sätzen der Inhalt mehrerer Sätze von dieser Einheitsform umschlossen erscheint.

Auch die Werke der Sprachkunst, da sie immer nur einen einzelnen Akt des Vorstellens oder Denkens darstellen, sind sämtlich Sätze, die, wie die Plastik den menschlichen Leib nur so zur Anschauung bringt, wie er in einem bestimmten Lebensmoment erscheint, so das Seelenleben für einen bestimmten Moment im Material der Sprache ausdrücken[1]).

Grammatisch betrachtet zeigt zuweilen die Darstellung des Sprachkunstwerks einen noch unvollendeten Satz, häufig legt sie sich zu mehreren Sätzen auseinander, aber die Idee des Ganzen, welches wir im Unterschiede von dem Aussagesatz als Satzbild, d. h. als idealisierten Satz bezeichnen können, bleibt von Einer künstlerischen Einheit umschlossen, biegt nicht ab und drückt nur den Einen Akt eines Fühlens, Vorstellens, Denkens aus, welcher nicht blofs ausgesagt wird, sondern wert erscheint, dafs man ihn, je nach seinem Inhalt, nachdrücklich, anregend, treffend, anmutig, schön ausspreche. Der Art sind z. B. Laut- und Wortspiele von wenig Sinn mit viel Behagen, Rätsel und Witze von mancherlei Art, Sprüche und Sprichwörter, Gnomen, Epigramme, Priameln, Fabeln, Parabeln, Allegorieen u. a. m. Es ist in diesen Bildungen wenig Erfundenes; den Inhalt geben ihnen glückliche Einfälle, die oft durch Wahrnehmungen des Auges oder Ohres veranlafst werden, oft einem Vergleichen gegebener Zustände oder Vorgänge entspringen, oft auch in Momenten des Nachdenkens oder Beobachtens, der Erwartung, sich ungesucht einstellen. Es ist die Gunst des Augenblicks, welche sie uns gewährt, und das freie Bilden benutzt diese Gunst.

Zu Kunstwerken gestalten sich dann solche Einfälle dadurch, dafs das selbstbewufste bildende Ich sich ihrer annimmt, d. h. dafs die Besonnenheit des Sprachkünstlers den sich unmittelbar bietenden sprachlichen Ausdruck für sie umbildet und denjenigen unter den möglichen wählt, welcher die Idee als die Einheit in dem Mannigfaltigen des Satzbildes am glücklichsten herausstellt. —

Die Werke der Dichtkunst werden uns ebenfalls nur dadurch zugänglich, dafs sie in sprachlicher Darstellung erscheinen, aber die Sprache ist nicht das Material für diese Kunst, deren Bilden sich an der Welt des Bewufstseins, an Vorstellungen und

[1]) Man vergleiche: Sprache als Kunst, Bd. II, S. 339 fg.

Gedanken vollzieht. Die Sprache ist ihr nur das Mittel zur Darstellung; aber freilich mufs eben deshalb der Dichter auch Meister der Sprache sein und sie beherrschen. Er verhält sich zur Sprache ähnlich, wie etwa der Staatsmann, der, was er verwirklichen will, vollständig durchdacht und geordnet hat, wie es sein Zweck verlangt, der aber auch die Zustimmung der Amtsgenossen, der Volksvertreter, des Herrschers herbeizuführen hat, was nur durch Sprache geschehen kann. Solcher Mann weifs dann auch recht wohl, wieviel davon abhängt, dafs ihm die Sprache in jedem Augenblick gehorcht und dafs zuweilen ein treffender Ausdruck zur Erreichung des Zwecks mehr wert ist, als ein scharfsinniger Gedanke.

Das freie Bilden aber bethätigt sich in der Dichtkunst nicht anders wie in den anderen Künsten. Es bildet den Bewufstseinsinhalt um, aus welchem es seine Stoffe wählt, beläfst diese nicht in der Form, in welcher sie die Seele aufnimmt, in der Erinnerung hat und auf sich wirken läfst. Wenn z. B. die Lyrik Gefühle und Stimmungen in ihren Dichtungen darstellt, so ist es nicht mehr dieses naturgegebene, von unserem Bestimmen unabhängige Fühlen, welches zum Ausdruck gebracht wird, sondern ein Wissen um dasselbe. So wird es zu einer Vorstellung, welche das Ich von ihm bildet, indem sie den Inhalt erweitert und zu einer Idee erhebt, die dann als Einheit einer Mannigfaltigkeit erscheint, so dafs das Gefühl idealisiert zum Ausdruck kommt. Die Lieder, welche nur das individuelle Fühlen eines bestimmten Moments darzustellen suchen und gewöhnlich zur Lyrik gerechnet werden, gehören nach unserer Meinung in das Gebiet der Sprachkunst, wie wir es an anderer Stelle («Sprache als Kunst» Bd. II, S. 501 fg.) nachgewiesen haben. Wir brachten für sie dort ein «Grenzgebiet zwischen Sprachkunst und Dichtkunst» in Vorschlag. —

Was die epischen und dramatischen Dichtungen betrifft, so bezeugt schon die Freiheit, mit welcher die Dichter deren überlieferte Stoffe behandeln, das Umbilden des Geschehenen durch das bildende Ich. Aristoteles lehrte (Poet. IX), dafs der Dichter nicht darzustellen hat, was wirklich geschehen ist, sondern, was wahrscheinlich oder nach innerer Notwendigkeit hätte geschehen können. Er nannte deshalb auch die Poesie philosophischer und gehaltvoller (*φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον*) als die Geschichtschreibung, weil jene mehr ein Allgemeines zum

Ausdruck bringe, diese nur von dem Einzelnen berichte (τὰ καθόλου — τὰ καθ' ἕκαστον). Inwieweit auch die Geschichtschreibung ein Allgemeines zu erfassen imstande ist, haben wir hier nicht zu untersuchen, aber richtig ist es, dafs wir das Geschehen in der Welt nur in Bruchstücken kennen lernen. Alles Geschehen ist verursacht und, um es als Einheit in einer Dichtung darstellen zu können, müfsten wir dies Verursachende zu überschauen vermögen. Aber wie bald bricht unsere Kenntnis der Zusammenhänge ab, von wie vielen erfahren wir nie etwas, und je mehr wir erfahren, desto deutlicher sehen wir, dafs für unser Erkennen die Bildekraft des Universums sich anders gerichtet zeigt, als die unseres Ich. Die Wirklichkeit führt ihr Leben unbekümmert darum, wie sie uns erscheint; wenn sie schafft oder erhält oder zerstört, macht sie keinen Unterschied zwischen dem, was uns anzieht und fesselt, und dem Reizlosen oder Abstofsenden; indem sie jedes auf alles bezieht, folgt ihr Wirken Gesetzen, für welche das Schöne keinen Wert hat. Unser freies Bilden gestaltet deshalb die Vorgänge dieser Wirklichkeit in der Richtung um, wie sie fühlt, dafs sie seiner Idee entsprechen müssen, deren Einheit nur so zustande kommt, wie überhaupt Seelenakte in uns sich einheitlich formieren. Erinnern wir uns an vorangegangene Betrachtungen! —

Damit die Menschenseele sich in sich selbst ruhig und befriedigt fühle, mufs sie sich in Einheit wissen mit sich selbst, denn sie ist eine Ichseele. Deshalb strebt sie nach Wahrheit, will wissen, wie sie mit sich und mit der Welt daran ist; das Gefühl der Gewifsheit aber, nach welchem sie verlangt, kann sich nur einstellen, wenn ihr Wissen in Übereinstimmung ist mit sich selbst. Alles Kennen, Erkennen, Wissen wird ihr nur dadurch zu einem höchsten Wert, dafs dessen Mannigfaltigkeit sich der Einheit des Bewufstseins einfügt. Es verhält sich nicht anders in dem Gebiete des Wollens und Handelns. Die Akte unseres Begehrens und Wollens gehen darauf, uns Befriedigung zu verschaffen, aber diese Gefühle der Befriedigung dauern weder, noch sind sie vollständig. Erst, wenn alle die mannigfaltigen Zwecke, welche unser Wollen und Handeln verfolgt, sich aus einer gesicherten und bewufsten Einheit des Wissens und Gewissens erzeugen, fühlt sich die Seele beruhigt, fühlen wir uns befriedigt.

Aber diese Einheiten, welche wir die logische und ethische nennen können, bedürfen der Ergänzung, welche wir

selbst uns zu verschaffen nicht imstande sind. Die Bildekraft des Universums hat sie den Menschen im religiösen Gefühl gegeben und zwar durch uns.

Wiefern dies Gefühl unser Streben im Denken und Wollen, welches wir zum Abschlufs nicht zu bringen vermögen, ergänzt, werden wir im Schlufskapitel noch zu besprechen haben. Wir weisen hier nur darauf hin, dafs wir ebenso unser Ich, wie unsere Religion, zunächst nur als ein unserem Fühlen gegebenes besitzen, bis wir es auch zu wissen und an seinem Wirken zu erkennen lernen.

Wenn nun unser Denken und Wollen sich durch die Einheitsform des Ich bestimmt findet und wir überzeugt sind, dafs wir dieser Bestimmung zu folgen haben, um unser Dasein menschenwürdig zu durchleben, so erstreckt sich doch unsere Überzeugung nur auf uns selbst und die Individuen unserer Gattung, also auf ein gar kleines Bruchstück des Universums. Wir bleiben deshalb in Unsicherheit darüber, ob dem, was uns als wahr und gut gilt, irgend eine weitere Bedeutung zukommt, als die, dafs es dem Streben nach den höchsten Werten, auf welches wir uns angewiesen finden, welches uns treibt und quält, Beschäftigung gewährt, unsere Lebenszeit auszufüllen dient. Und diese Unsicherheit des Erkennens wirkt lähmend nicht blofs auf unser Wirken, sondern auch auf unsere Seelenzustände, drückt unser Fühlen herab. Das Erkennen läfst uns hier im Stich; wir müssen uns bescheiden. Aber mit Freudigkeit können wir dies nur dann, wenn wir unser Ich als von einer Einheitsform des Universums gegeben, gehalten, umschlossen fühlen, d. h. wenn das religiöse Gefühl in uns lebendig ist. Vertrauen wir diesem Gefühle, so erhält dadurch das Wirken des Ich eine Bestätigung, durch die es für unser Denken allgemeingültig wird, wenn wir auch zugeben, dafs das Verhältnis des Menschen zum Universum einen besonderen, uns eigentümlichen Ausdruck erhält. Nun stellen sich zwar die Menschen in ihrem Denken sehr verschieden zu diesem religiösen Gefühl, wie es in den Religionsformen sich ausgestaltet, aber die Thatsache steht fest und ist uns, worauf es hier ankommt, als in unserem Seelenzustande begründet, durchaus verständlich, dafs auf das Leben der Individuen und der Völker durch dieses Gefühl und durch diese Formen mit grofser Macht gewirkt wurde und gewirkt wird, so dafs dadurch nicht selten deren Schicksale entscheidend bestimmt

worden sind und in dieser Beziehung die Macht der Wissenschaft, der Moral, der Kunst neben der, welche die Religionen zeigen, kaum in Betracht kommt.

Nicht also, wie das Geschehen in der Wirklichkeit zwar im Geleise des Naturgesetzlichen verläuft, aber wie zufällig in Bezug auf unsere Zwecke und Handlungen, werden in der epischen und dramatischen Dichtung die Zusammenhänge unserer Bewufstseinswelt im Fortschreiten der Begebenheiten, in der Verwickelung und Lösung der Vorgänge erfafst und dargestellt, sondern so, wie sie wurzeln und sich geltend machen in der logischen und ethischen Einheit unserer Seele und in dem Wirken des religiösen Gefühls. Diese Wirklichkeit aber, welche der Dichter umbildet, wirkt auch in uns selbst als unsere Natur, und überläfst uns einer regellosen Willkür im Denken und Handeln an Stelle der Selbstbesinnung und Selbstbestimmung, durch welche sich unsere Seele zu befreien strebt. Es fordert deshalb die Einheit der künstlerischen Idee auch hierin ein Umbilden, ein Umbilden der seelischen Vorgänge, um dem, was geschieht, innerlichen Zusammenhang zu geben.

Ein regelloses, für unser Verständnis zufälliges, Kommen und Gehen der Gefühlserregungen, die Willkür blofser Einfälle, die nicht bedachten Entschliefsungen, die unbesonnenen Handlungen lassen sich als solche der Idee eines ästhetischen Ganzen nicht einordnen. Was in der Seele geschieht oder aus ihr hervorgeht, mufs als von Einem und demselben Standpunkt aus erfafst, erklärt, beurteilt, in seinem Dasein gerechtfertigt sich darstellen, und diesen Standpunkt gewinnt das freie Bilden nur dadurch, dafs auch ihm dasjenige Geltung hat und seine Bildungen durchdringt, was uns als wahr, als sittlich, gerecht, religiös, höchster Wert ist. Fehlt ihm solche Einheit, so sinkt die Bedeutung seiner Dichtungen zurück bis zu der eines Spiels; das Schöne wird nicht erreicht für unser ästhetisches Gefühl; es befreit uns nicht. Ist sie vorhanden, so wirkt sie erziehend auf uns, indem sie die Gefühle reinigt (Ar. Poet. VI: *κάθαρσις τῶν παθημάτων*), indem sie uns Freude giebt am Wahren, Guten, Schönen, am Religiösen, indem sie uns lehrt, die Vorgänge der Lebensschicksale mit Verständnis und mit Gerechtigkeit zu beurteilen und an anderen uns selbst zu erkennen.

Was wir sagten, soll keine Vorschrift für den Dichter sein,

wie er sich zu verhalten habe, wenn er «frei» bildet, da vielmehr dessen Bildungen es sind, aus denen die Ästhetik ihr Erkennen ableitet; es wäre höchstens insofern «Vorschrift» zu nennen, als überhaupt die Einsicht in das Wesen des freien Bildens für den Bildner förderlich sein kann. In unserer Zeit wird vielfach, namentlich von Malern und Dichtern, danach getrachtet, die Wirklichkeit, so wie sie wirklich sei, wiederzugeben, weil sie meinen, durch Fernhaltung alles Idealisierens dem freien Bilden die «Wahrheit» in der Darstellung der Erscheinungswelt sichern zu müssen. Wir meinen, dafs man sich mit diesen Bestrebungen nicht eigentlich in Gegensatz bringt zur älteren Kunstübung, sondern sich nur im unklaren befindet über die Bedeutung des eigenen Bildens. Denn man darf nicht übersehen, dafs ein Kunstwerk nicht schon an sich das ist, was es sein soll, wie etwa ein Berg, ein Ameisengewimmel in der Natur, bei denen es genügt, dafs sie da sind, und deren Existenz damit gerechtfertigt ist; ein Werk der Kunst vollendet sich erst, wenn es seine Bestimmung erreicht, d. h. wenn es beschaut wird oder gehört; für sich selbst hat es keinen Sinn und keinen Wert, seine Wirklichkeit ist ja unwirklich. Wenn nun solches Werk nichts darstellt oder doch darstellen will, als das «Wirkliche» — und zwar wird dies dann vornehmlich sein müssen: das Unbedeutende, Niedrige, Jämmerliche, Widrige, Häfsliche, um sich dadurch als Wiedergabe des wirklich Wirklichen auszuweisen — so vollendet es sich dann erst in der Seele des Beschauers oder Hörers zu einem Kunstwerk, da diese notwendig, wenn auch unbewufst, das, was der Künstler wegliefs, nunmehr ihrerseits hinzufügen. Denn dem Beschauer oder Hörer werden in solcher Wirklichkeitsdarstellung Gegenstände und Vorgänge in einer Kunstform geboten, welche er, wenn sie ihm in der Wirklichkeit begegneten, unbeachtet lassen oder meiden würde, an denen er sich aber nunmehr ästhetisch beteiligt findet. Um also seine Empfindungen in Einheit zu bringen mit seinem Bewufstseinsinhalt, mufs er dem Unbedeutenden, was er sieht oder wovon er hört, Bedeutung geben, er mufs den Jammer mitfühlen, das Häfsliche als solches beurteilen, das Widrige verwerfen — kurz, die unterlassene Umbildung des Wirklichen trägt er nach. Nicht also ein der Idealisierung des Inhalts entgegengesetztes Prinzip verfolgen jene Wirklichkeitskünstler, sondern sie versuchen nur einen neuen Weg, durch die Kunstform zu wirken, ähnlich, wie zuweilen die Sprach-

kunst durch ironische oder parodistische Darstellung den Sinn der Rede stark zu betonen weifs, indem sie ihn durch Wörter bezeichnet, die Entgegengesetztes ausdrücken und ihre Richtigstellung in der Seele des Hörers finden. Solch neuer Weg zur Kunstwirkung ist indes bald ausgetreten, denn derartiges «Wirken» belästigt uns, wenn es aufhört als neu empfunden zu werden.

Es steht also die Idee als Einheitsform des Kunstwerks dessen Inhalt nicht als einem Fremden gegenüber, sie ist die Form dieses bestimmten Inhalts und von ihm untrennbar; sie verhält sich zu ihm, wie unser Ich zu unserer Seele, deren formende Form es ist.

Kapitel IX.

Das Ich im Universum.

Das Universum wird als eine Summe untereinander zusammenhängender Bruchstücke von uns gewufst, als Begriff der Welteinheit wird es gefühlt. Unser Ich ist im Universum, weil in uns, und ist sowohl das sich selbst wissende wie fühlende. — Wir wissen das Sein des Ich nur in uns, wir fühlen das Ich als Sein auch im Universum aufser uns. — Das im Menschen als einem Bruchstück des Weltganzen wirkende Ich wissen wir als im Zusammenhange mit anderen Bruchstücken wirkend und erkennen sein Wesen als die Einheitsform des Weltganzen, dessen «Wirklichkeit» uns das Wirken dieser Form bedeutet. — Die Ichheit in der Mannigfaltigkeit ihres Wirkens ist die formelle Form, die Gottheit des Weltganzen.

Die Kausalität des Geschehens in der Wirklichkeit hat an der sich auf sich beziehenden Ichheit des Weltganzen ihren Zweck in sich. — Den Menschen ist durch ihr Ich ihre Lebensaufgabe gestellt. — Platos Gottheit, die Idee des Guten, ist als solche Ichheit. — Unterschied des Guten in der göttlichen Welteinrichtung von dem Guten in der Ethik der Menschen. — Der Gottesbegriff wird nur so erkannt, dafs er auch gefühlt wird. — Zusammenhang unserer Wertgefühle mit dem religiösen Gefühl. — Die Zeitlosigkeit und die Erhaltung des Ich.

Da ein Ich in uns ist, so ist ein Ich auch im Universum, denn wir sind im Universum. Vielleicht aber ist es im Universum nur als eine dem Menschen eigentümliche Wesenheit vorhanden. Wenigstens wissen wir von keinem anderen Lebewesen, dafs ihm ein Ich, wie wir es in uns fühlen und wissen, zu eigen sei. Nun kennen wir freilich nicht alle Lebewesen des Universums, aber wir sprechen auch vom Universum nur so, dafs wir mit diesem Worte die Welt unseres Bewufstseins bezeichnen, und in diesem Universum also kennen wir nur das Ich des Menschen.

Die «Welt unseres Bewufstseins» bedeutet uns zunächst die Summe unseres Wissens von der Welt, von welcher wir wissen, dafs sie die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und Vorgänge, sowie deren Zusammenhänge nicht vollständig umfafst; sie bedeutet uns aber auch das Weltganze, wie wir es als Be-

griff erfassen, d. h. also als Bezeichnung der Einheit (universum) sowohl der uns bekannten wie der unserem Wissen nicht zugänglichen Mannigfaltigkeit des Erscheinens. Die Bedeutung des Begriffswortes Universum wird also zwar von uns an diesem Worte als Einheit gedacht, aber diese Einheit wird nur im Gefühl erreicht. Vom Standpunkt eines beschränkten Wissens um das Mannigfaltige in der Welt und um dessen Zusammenhänge ausgehend kommen wir so dazu, die Gesamtheit des Mannigfaltigen und die Allgemeinheit des Zusammenhangs anzunehmen, obwohl weder die Naturforschung, noch das philosophische Denken uns ein Wissen von solcher Einheit zu verschaffen imstande ist. Dennoch wäre es falsch, wenn wir die Bekundung unseres Gefühls als überhaupt nichtsbedeutend betrachten wollten.

Freilich wird die Frage, welche das Erkennen sich vorlegt, ob seine Aussagen wahr sind oder nicht, vom Gefühl weder aufgeworfen noch beantwortet. Das Gefühl sagt überhaupt nicht aus, es regt sich unabhängig von unserem Wissen und Wollen als gegeben von der Bildekraft des Universums, und auch die Frage, ob solche Regung in der Sachlage begründet, also gerechtfertigt sei, die wir aufwerfen können, wenn wir z. B. Freude oder Mitleid oder Verachtung auch da fühlen, wo, wie wir später einsehen, es nicht angebracht ist, kommt immer für das Fühlen zu spät, wenn es ihm auch ein Ende macht.

Nun aber sind Gefühle nicht für sich selbständige Vorgänge, sie werden verursacht, stehen also in Zusammenhang mit anderen, inneren oder äufseren, Vorgängen, und so bezeugt uns die Gefühlsregung nicht blofs unmittelbar ihr eigenes Sein, sondern dazu mittelbar noch ein anderes Sein, mit dem sie zusammenhängt, ohne welches sie nicht wäre. Über die Wirklichkeit oder Wahrheit oder sonstige Beschaffenheit dieses verursachenden Seins erfahren wir durch das Fühlen allerdings nichts, nur dies, dafs etwas auf uns wirkt, d. h. dafs es ist; und dies ist für das Erkennen von grofser Wichtigkeit, weil durch Erkennen uns kein Sein bewiesen wird, vielmehr schon vorausgesetzt ist, wenn es zu einem Erkennen kommen soll. Es wird also durch unser Gefühl eine Lücke des Erkennens, freilich in unbestimmter Weise, ausgefüllt (wie sich uns bereits bei Betrachtung des Wesens der Begriffe gezeigt hat), indem uns durch Fühlen die Kunde von einem unserem Erkennen sonst nicht zugänglichen Sein vermittelt wird, durch welche zwar nicht die

Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich sich aufgehoben findet, aber ein Zusammenhang zwischen ihnen, gleichsam eine Überbrückung der Kluft, dargethan ist. —

Auf ein solches Gefühl stützt sich ja das philosophische Erkennen, wenn es überhaupt die Wirklichkeit der Aufsenwelt annimmt. Unsere Vorstellungen sind, wie die Naturforschung zeigt, keineswegs gleich oder ähnlich den Dingen und Vorgängen, auf welche wir sie beziehen, sie sind von ganz anderer Beschaffenheit, können also deren Wirklichkeit, d. h. dafs ihnen ein Sein entspreche, nicht verbürgen, wohl aber spricht die Thatsache, dafs wir empfinden und fühlen, wie wir berührt werden in unserer Seele von etwas, was Nicht-Ich ist, aber als Ursache der Empfindungen und Gefühle in uns wirkt, überzeugend genug von einer Wirklichkeit aufser uns (s. u. a. Kap. II, S. 32 fg.).

Haben wir so an unseren mannigfaltig angeregten Empfindungen und Gefühlen eine Gewähr für das Sein einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, welche wirken, wie auch immer sie beschaffen sein mögen, so sagen uns doch diese Anregungen nichts von einer Einheit derselben; an den Vorstellungen bietet diese sich nicht. Nun ist klar, dafs es nicht Überlegungen, nicht Denkbeziehungen und deren Ergebnisse waren, aus denen die Bildung der Wörter, welche das Weltganze als Einheit bezeichnen, wie All, Weltall, κόσμος, Universum, hervorging; diese mufsten aus einem Gefühl sich erzeugen, welches selbst in der Empfindung eines Einheitlichen wurzelte, aus dem Ichgefühl, durch welches allein wir dessen innewerden, was Einheit überhaupt ist. Die Einheitsform des Ich umschliefst unseren Bewufstseinsinhalt, die Welt unserer Vorstellungen; und in dieser Welt also ist die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt dem Gefühl als Einheit gegeben, wie es das Wort «Universum» ausspricht. Auch hier ist es dann so, dafs ein Sein, welches wir nicht erkennen, vom Gefühl uns bezeugt wird.

Wenn wir nun aber, diesen Betrachtungen folgend, die Einheit in der Mannigfaltigkeit des Wirklichen als seiend annehmen, so wird uns entgegengehalten werden können, dafs zwar die Annahme einer seienden Wirklichkeit sich aus den Erregungen der Daseinsgefühle rechtfertige, dafs ebenso die Annahme einer Einheit der Bewufstseinswelt aus der Einheitsform des Ich sich

erkläre, dafs aber das Mannigfaltige der Wirklichkeit, der Aufsenwelt, angehöre, deren Kenntnis uns die Sinnesorgane vermitteln, während diese Einheitsform sich nur auf die innere Welt unseres Bewufstseins beziehe, nicht aber die Einheit jener wirklichen Welt bezeuge. Es werde auch dieser Einwand nicht entkräftet, wenn man sich darauf beriefe, wie ja auch von dieser wirklichen Welt wir doch nur als der Welt unserer Vorstellungen wüfsten, denn wenn dies auch richtig sei und wir also von der Wirklichkeit nur dies wüfsten, dafs sie «etwas» sei, so sei doch dieses Sein der Wirklichkeit jedenfalls unabhängig von uns, ein Nicht-Ich, und es stehe insofern in einem Gegensatz zur Welt des Bewufstseins. Eben darum wüfsten wir auch nichts von ihr selbst (im philosophischen Denken), sondern nur von den durch sie erregten Empfindungen und Gefühlen und folgerten aus deren Wirken, dafs wir sie als seiend anzunehmen haben. Nicht ohne Weiteres also könne die Einheitsform, wenn sie uns auch für die Welt des Bewufstseins als erwiesen gelte, auch auf die Aufsenwelt übertragen werden.

Wir brauchen uns indes nur an früher Entwickeltes zu erinnern, um uns zurechtzufinden und dies Bedenken zu beseitigen. Die Welt der Wirklichkeit ist uns ja nicht blofs gegeben als ein aufserhalb unseres Daseins befindliches «Etwas», sie ist ja auch in uns vorhanden als unsere Leiblichkeit, zwar zu einer Einheit mit ihrer Seele verbunden, aber den Gegensatz zu dieser keineswegs verleugnend.

Dafs unsere sinnliche Natur der Welt der Wirklichkeit angehört, schliefsen wir nicht blofs daraus, dafs sie sich unseren Sinnesorganen ebenso bietet, wie jene, sondern wissen es daher, dafs nur der Zusammenhang mit jener ihr überhaupt, durch Nahrung und Atmung, das Dasein ermöglicht. Dafs ferner sie sich infolgedessen in einem Gegensatz zur Ichseele befindet, zeigt sich darin, dafs sie durch die Lebens- und Wirkensbedingungen ihres Organismus, z. B. Schlafzustand, Bedürfnisse und Begehrungen mannigfacher Art, dasjenige Bilden und Wirken, welches von der uns eigenen Bildekraft des Ich ausgeht, einschränkt, hemmt, zeitweise ganz aufhebt. In diesem Bruchstück der Natur also, welches wir als unseren Leib kennen, offenbart sich uns deren Einheit unmittelbar als unser Ich und zwar durch dessen Wirken, wie wir es fühlen, wissen, erkennen, weiter aber, da Bruchstücke des Universums, nämlich die Menschen, dieses

Ich, eine Wesenheit geistiger Art, als ihre Einheit erkennen lassen, ist auch klar, dafs dieses Geistige im Universum wirkt und zwar so, dafs es den Zusammenhang der mannigfaltigen Zustände desselben bedingt, das Bilden der universalen Bildekraft beherrscht.

Auf das Sein also der Iche oder sagen wir lieber: der Ichform im Universum können wir aus deren Wirken mit Sicherheit schliefsen, und für das Ich der Menschen kommt dazu, dafs dieselben seiner unmittelbar gewifs sind als des Ausgangspunktes dieses Wirkens, zu welchem es im Wirken beständig zurückkehrt, indem es sich als das Wirkende auch weifs. Weiter freilich wissen wir von der Beschaffenheit unserer Einheitsform nichts, und was die Aufsenwelt betrifft, so ist es schon in dem in sich geschlossenen Wesen der Ichheit begründet, dafs wir in sie nicht eindringen können. —

Wir haben keinen Grund, die Einheitsform des Ich, sofern sie uns den Ausgangspunkt des geistigen Wirkens bedeutet, als ein je nach den verschiedenen Individuen des Menschengeschlechts verschiedenes Sein zu denken, wir denken sie auch nicht als ein Sein anderer Art als in uns, wenn wir von ihr als von der Ichheit des Universums sprechen. Wir erwägen beides.

Wenn das Wirken der Menschen sich sehr verschieden gestaltet und der Wert desselben von uns als sehr ungleich erkannt wird, wenn also zugegeben ist, dafs in ihm das Wesen des Menschen mehr oder weniger vollkommen zum Ausdruck gelangt, oft auch, wie uns scheint, ganz und gar nicht, so wird doch das Sein der Ichform von dieser Verschiedenheit nicht berührt. Die Verschiedenheit des Wirkens erklärt sich aus der Verschiedenheit der von dem leiblichen Organismus untrennbaren Seelenbeschaffenheit, auf welche die Ichform wirkt. Zwar erscheint uns dies Ich auch nur, wenn es wirkt, und es erscheint dann als untrennbar mit der Seele verbunden, aber doch nur eben insoweit, als es wirkend ist, nicht auch, sofern es, als sich selbst wissende, sich selbst bestimmende Form, sein Sein in sich geschlossen hat und die Bewegungen der Seele nicht teilt, obwohl es von ihnen weifs, weil es an ihnen von sich selbst weifs. Das geistige Leben des Menschen, welches wir Seele nennen, läfst sich so von einem doppelten Gesichtspunkt aus betrachten, als verbunden mit dem Körper und dessen Zuständen, und als vereinigt mit der

Ichform, welche als wirkende sich an ihm zur Geltung bringt, also 1) als ein mit der Leiblichkeit gegebenes und von deren Einrichtung mitbestimmtes, und 2) als ein vom Ich nach dessen Einheitsform geleitetes, so dafs der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erregungen in uns eine auf Einheit hinwirkende und sie wiederherstellende Macht entgegenwirkt. Dies Wirken geht allerdings aus dem Sein und Wesen des Ich hervor, aber es ist nicht selbst dieses Sein, dessen Identität es aufheben würde, da es für sich selbst eine bestimmte Einheit nicht sein könnte, also auch nicht identisch mit sich.

Aber auch die Einheit in der Mannigfaltigkeit des universalen Lebens können wir uns nur als ebensolches Sein vorstellen, wie das ist, welches wir unser Ich nennen, indem wir uns die Ichheit des Universums der Wirklichkeit des Weltalls gegenüber sich analog verhaltend denken, wie wir das Wirken unseres Ich in unserer Leiblichkeit erfahren[1]), und, da wir selbst zum Bestande des Universums gehören, schliefsen wir weiter, dafs die universale Ichheit auch in uns wirke.

Die religiösen Vorstellungen der Menschen bewegen sich mit mehr oder weniger Klarheit und Bestimmtheit im Zuge dieser Gedanken, und auch wir wollen uns nunmehr für den Begriff der «Ichheit im Universum» des kürzeren, dem Sprachgebrauch geläufigen und dem religiösen Gefühl entsprechenden Namens der Gottheit bedienen, der jedoch für unsere Betrachtungen nichts anderes und nichts mehr bedeutet, als die geistige Ich-Einheit, welche im Universum ist und wirkt.

Wir hatten ausgeführt, wie das Sein der Gottheit sich nicht durch ein Erkennen für uns begründet, sondern durch ein Fühlen. Wir fühlen das Ich in uns und erschliefsen daraus das Sein des Ich im Universum, da wir selbst dem Universum angehören. Wird aber, wenn wir uns so ausdrücken, die Übertragung der Einheitsform vom Menschen auf das Universum nicht durch logisches Denken, durch einen Akt des Erkennens gerechtfertigt, als berechtigt bewiesen? Nein! — Es zeigt sich

[1]) Es war dies Lehre der Stoiker. Von Varro führt Augustin (de civ. dei VII, 23) an: Tertium gradum animae esse summum, qui vocatur animus, in quo intelligentia praeeminet: hoc praeter hominem omnes carere mortales: hanc partem animae mundi dicit deum, in nobis autem genium vocari. M. Aurel (V, 27) sagt: *ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.*

nur, welches die Thatsache ist, auf welche unser Denken sich stützen kann, wenn es den Begriff des Ich auf den des Universums beziehen will, um, einem Gefühle folgend, beide durch den Begriff der Einheit miteinander zu vermitteln: Wir wissen uns zum Universum gehörig. Aber damit ist gewifs nicht bewiesen, dafs die Einrichtung unseres Wesens, nach welcher ein ἡγεμονικὸν der Seele von uns gefühlt wird, auch dem Weltganzen als solchem zu Grunde liege, wenn sie sich auch in ihm findet. Wenn unser Denken die Ichform als Gottheit setzen will, müssen wir schon angenommen haben, dafs das Universum Einheit sei und zwar die einer Ichheit, weil nur dann der Zusammenhang der Weltbruchstücke mit Notwendigkeit vom Menschen zum Weltganzen hinführt.

Diese Annahme aber erzeugt sich wieder nur aus einem Fühlen, und zwar aus dem religiösen Gefühl, dem Gefühl unserer Bedingtheit durch das Universum, unserer «schlechthinigen Abhängigkeit», wie es Schleiermacher genannt hat.

Das Gefühl, es wirke auf uns ein Übermächtiges, entsteht dem Menschen allmählich aus unzähligen freudigen und schmerzlichen Empfindungen und Erfahrungen, es entwickelt und vertieft sich mit unserer eigenen Entwickelung und Vertiefung. Das Übermächtige ist wesentlich auf das ἡγεμονικὸν der Seele, auf unser Ich in seinem Ichgefühl und Selbstbewufstsein, in seiner Selbstbestimmung gerichtet, es demütigt unser Ich als das über dessen Wirken unbedingt Herrschende und richtet es wieder auf als das ihm bis zum Grunde des Seins Vertraute. Je ernster die Menschen sich auf sich besinnen, sich selbst bedenken, desto stärker befestigt sich in ihnen das religiöse Gefühl zum religiösen Glauben. Es wird diesem Glauben seine Gewifsheit nicht bewiesen durch die Ergebnisse des Erkennens, welches aus dem Fühlen sich erzeugt und sich dann aufs engste mit demselben verbindet, es erhält sie überhaupt nicht durch Urteile eines logischen Denkens, sondern dadurch, dafs wir den Inhalt des Gefühls als höchsten Wert beurteilen und ihn als für uns unentbehrlich erfahren haben. (Got. galaubjan von lubh, begehren; galaubs bedeutet: wertvoll, lieb.) Es fehlt freilich im Beurteilen auch das Urteilen nicht, aber es ist überhaupt nicht der erkennende, auch nicht der fühlende, sondern der ganze Mensch in seiner Einigkeit mit sich selbst, es ist unser Ich, welches sich im Glauben hingiebt. Clemens Al. (Strom. V, 1)

sagt richtig: *οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως*, und auch Anselmus v. C. (Proslog. I) können wir beistimmen: credo ut intelligam, — nisi credidero, non intelligam, wenn wir auch die Dogmatik der Kirche dabei nicht im Sinne haben.

Mit dem Gedanken, dafs im Universum Ichheit sei und demgemäfs wirke, dafs unser Ich dieser Einheitsform angehöre, die in der Menschenseele sich selbst erfafst und in ihrem Wirken sich als solche erfährt, schliefsen unsere Betrachtungen über das Wesen des Ich ab. Unser Ich hört auf, uns rätselhaft zu sein, wenn wir es in seinem Zusammenhange mit dem Weltgrunde begreifen, aus dessen formender Form es selbst hervorgeht.

Wir unternehmen es nicht, mit Hilfe von allerhand Wortbegriffen in das Ichwesen des Universums weiter einzudringen, um festzustellen, wie weit die im Gefühl sich bietende Analogie unseres Ich mit demselben für das Erkennen verwertet werden könne; wir würden damit über Worte nicht hinauskommen. Wir können jedoch, ausgehend von dem Gedanken, dafs eine Gottheit ist, und dafs sie sich in ihrem Wirken als Ichheit offenbart, noch auf einige Punkte hinweisen, in denen sich diese Offenbarung im Wirken unseres eigenen Ich zu erkennen giebt.

Im Begriff des Universums sind Bildekraft und Wirklichkeit, Geist und Körper zur Einheit verbunden. Neben der Gottheit giebt es keine Wirklichkeit, und keine Wirklichkeit ist ohne Gott. Gottes Sein wirkt die Wirklichkeit, ist sie aber nicht. Zur erscheinenden Wirklichkeit aber wird Gottes Wirken dadurch, dafs es von den Lebewesen als ein von ihnen Unabhängiges erfahren wird, welches ihnen einerseits Gegenstand wird, Widerstand leistet, andererseits sie körperlich wie geistig ernährt, ihnen ihr Leben ermöglicht. Die quantitative Konstanz der Masse im Weltganzen, wie es räumlich und zeitlich erscheint, wie die Unveränderlichkeit des Quantums der im Weltall wirkenden Kräfte, welche von der Naturwissenschaft angenommen wird, deuten auf die Identität des wirkenden Seins in allen Unterschieden des Wirkens. Dieses Wirken wird eben nicht zusammengehalten durch eine Einheit, welche da ist, weil sie sich nun einmal vorfindet, sondern von einer Einheit, welche Ichheit ist. Wenn wir derselben an den bestehenden Kausalverhältnissen nachforschen können, so sind doch diese zugleich als bezweckte zu

denken, weil sie von einer Ichheit ausgehen, welche ihr Wirken in sich schliefst, sich in demselben auf sich zurückbezieht, es also als das ihrige weifs und will.

Das göttliche Wirken hat — auf unserem Planeten — den Menschen allein mit einer Ichseele ausgestattet, die sich unter den Bedingungen, welche ihr die naturgegebene Beschaffenheit des Körpers, mit dem sie verbunden ist und in dem sie wirkt, auferlegt, bis zum Erfassen ihrer Ichform durcharbeitet, so dafs sie sich selbst weifs und will. Es liegt im Wesen des Ich, dafs es sich als identisch mit sich weifs und sich als identisch mit sich in seinem Wirken behauptet. So ist dem Menschen mit seiner Erwerbung des Ich zugleich die seinem Wesen entsprechende Lebensaufgabe gestellt. Denn das Wirken des Menschen ist kein freies, kein unbedingtes, wie das Wirken der Gottheit. Es vollzieht sich an der aufser und in uns gegebenen Mannigfaltigkeit des Wirklichen, welches unabhängig von uns da ist. In dieser Mannigfaltigkeit des Nicht-Ich darf der Mensch sich nicht verlieren, er mufs sie seiner Einheit gemäfs umbilden, um in der Wechselwirkung mit dem Fremden identisch zu bleiben mit sich selbst. So strebt er nach Wahrheit, nach dem Guten und Schönen. In dem Mafse, wie ihm dies Streben gelingt, befreit er sich von der Herrschaft der Naturtriebe, ist er in Einheit mit sich selbst.

Nun kann durch ein Wirken, welches Streben bleibt, solche Einheit nur zeitweise erreicht werden; dieselbe zeigt sich schon darin als unvollkommen, dafs sie aufgehoben wird durch Zeiten innerlichen Zwiespalts, und dieser Zwiespalt würde als solcher von uns nicht empfunden, gefühlt, gewufst werden, wenn unser Ich uns nicht gegeben wäre. Der Strebende erfährt ja sein Streben bald als Anstrengung, Mühe, Sorge; er täuscht sich auch nicht lange darüber, dafs sein Ziel, wie er es begreift, sich ihm immer weiter rückt, je eifriger und erfolgreicher er arbeitet, und wenn er ernüchtert dieses Streben prüft, so fragt er sich, ob nicht nur ein Unerfahrener sich solches Streben zur Lebensaufgabe machen kann, d. h. er zweifelt, ob die Einrichtung seiner Natur und die Bestimmung seines Wesens, nach welcher seinem Wollen die Freiheit der Wahl zwar gegeben ist, doch aber zugleich die Ziele seines Strebens von ihm als höchste Werte gefühlt werden, so dafs er, wenn er seinem Gewissen folgen will, zu ihnen hinstreben mufs, — ob dies so «gut» sei.

Fragen und Zweifel dieser Art treffen unmittelbar und ausschliefslich unser Ich, fordern, dafs sein Sein sich uns als gerechtfertigt erweise, suchen die Ursache, aus welcher es hervorgehen mufste. Unsere Betrachtungen über das Wirken des Ich zeigten uns, wie durch die Einheitsform der Seele im Erkennen, Wollen, Bilden, für uns die Einheit im Mannigfaltigen hervorgebracht wird, indem so die uns aus der Natur zuströmenden Quellen zur Befruchtung und Ernährung der Seele unserem Wesen zugeführt werden, unsere tiefsten Bedürfnisse Befriedigung finden, so dafs wir unser Dasein als ein durch sich selbst sich erklärendes begreifen und wert halten können. Überkommen uns nun, wenn wir uns auf uns selbst und unser Wirken besinnen, Gefühle des Unmuts und des Verzagens, welche diese Befriedigung verneinen, so sind die Strebenden schlimmer daran, als die, welche überhaupt sich damit begnügen, die Lust zu suchen, den Schmerz zu fliehen, und höchstens mit Epikur das Gute, Wahre, Schöne so weit zulassen, als auch diese Werte Lust geben, Schmerzlosigkeit verschaffen, denn nicht die, welche sich denselben geneigt zeigen, soweit sie ihnen Vergnügen bereiten, sondern die Strebenden sind es, welche den Schmerz unserer Endlichkeit am tiefsten, bis zum Grunde der Seele, in sich erfahren. Sie sind die «Schüler», welche in ihrem Stammbuch die Worte bewahren: Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum, und denen Mephistopheles in Aussicht stellt: «Folg' nur dem alten Spruch und meiner Muhme, der Schlange, Dir wird gewifs einmal bei Deiner Gottähnlichkeit bange».

Nun, mag uns auch bange werden, wenn wir es wagen, uns gottähnlich zu denken, so ist es doch eben nur das Innewerden der Gottheit in uns, unser religiöses Gefühl, welches uns von dieser Bangigkeit befreien kann. Es offenbart uns unser Ich als gerechtfertigt in seinem Sein und Wirken, indem es die Gottheit als das Ur-Ich uns kundgiebt, dem es entstammt, und so giebt es uns Zuversicht und Ruhe. Plato drückt dies Gefühl aus, wenn er sagt, der nach Gottähnlichkeit Strebende finde sich von dem ihm ähnlichen göttlichen Wesen im Leiden niemals verlassen[1]). Der religiös fühlende Denker hat, indem er dies sagt,

[1]) Rep. X, 613, A: *Οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτὲ ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Εἰκός γ', ἔφη, τὸν τοιοῦτον μὴ ἀμελεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.*

die Götter der Hellenen nicht im Sinn; an diese glaubt er nicht. Er meint die Gottheit der Welt seines Bewufstseins, die Ichheit des Universums, obwohl er sie nicht als solche klar erkannt hat, weil ihm seine «Ideen» die Einheit verdunkelten. Er verwirft die Mythen der Volksreligion nicht durchaus, wenn sie auch unwahr sind; er hält sie für eine erste Unterweisung der noch nicht im Denken Geübten geeignet, soweit sie das Gute und Edle vorstellen, nicht also z. B. alles aufnehmen, was Hesiodus und Homer erdichtet haben[1]), ihm selbst aber genügt nur die Gottheit, welche der Idee des Guten entspricht oder diese selbst ist[2]). Die Ichheit des göttlichen Wesens ist nach unserer Auffassung schon daher als von Plato anerkannt anzunehmen, dafs er ihm das Wollen des Guten zuspricht[3]), welches aus vernünftiger Überlegung (*πρόνοια τοῦ θεοῦ*) hervorgehe.

Wir befinden uns dem Christentum gegenüber in ähnlicher Lage, wie Plato gegenüber der Volksreligion seiner Zeit. Viele der mythischen Erzählungen aus dem Leben des Stifters unserer Religion und auch Betrachtungen über manches dogmatisch Überlieferte sind sicherlich von Nutzen für die erste Unterweisung unserer Kinder und für Kultivierung roher Volksstämme, aber auf denkende Menschen unserer Zeit übt die Kirchenlehre als solche kaum noch irgend welchen Einflufs; man läfst sie dort gelten, wo man ihrem Inhalt ohnehin beipflichtet. Das wissenschaftliche Denken erkennt im Christentum nur eine, und zwar die beste unter den Formen, welche von Menschen gebildet wurden, um sich ihr religiöses Gefühl durch Vorstellen erklärlich zu machen, daher als unvollkommen, wie das gesamte Streben der Menschen, und zwar notwendig unvollkommen, weil das Sein Gottes unserem Vorstellen keinen Anhalt bietet. Der Ursprung des Christentums wird also vom wissenschaftlichen Denken nur insofern auf die Gottheit zurückgeführt, als wir glauben, dafs das religiöse Gefühl, aus welchem es sich entwickelte, durch ein göttliches

1) Rep. II, 377, D. cf. Herodot. II, 53: *Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρός εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες, καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες, καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες*

2) Rep. VII, 517, B: *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.*

3) Tim. 30. A: *Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν* — (ib. B): *τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.*

Wirken, durch die «universale Bildekraft», den Menschen gegeben ist. Die Ichheit Gottes erscheint allerdings in dem Gott des Christentums stark ausgeprägt, aber dieser Gott hat nur das Ich eines Menschen, nicht die Ichheit des Universums; seine Entfaltung zur Dreieinigkeit kann nur vorgestellt werden, wenn unser Planet als Mittelpunkt des Universums für das Universum selbst gehalten wird.

Der Denkende, welcher die Einheit des Universums als durch Ichheit verursacht denkt, weil das Ich des Menschen sich nicht selbst schafft, sondern aus der Bildekraft des Universums hervorgeht, bedarf weiterer religiöser Vorstellungen nicht, um sein Streben nach den höchsten Werten als gerechtfertigt zu erkennen, denn das Wirken, welches wir Universum nennen, wenn es von einer Ichheit ausgeht, ist an sich selbst, um es mit Plato zu benennen, «das Gute». Dieses Gute hat freilich nicht denjenigen Inhalt, welchen wir im Wollen und Handeln zu verwirklichen streben, sondern den, welchen ihm das Leben der Wirklichkeit giebt, so dafs es sich mit unserem Begriff des Guten keineswegs deckt. Das Wesen des Ich besteht ja darin, dafs es in seinem Wirken sich auf sich zurückbezieht, sich seiner als der Ursache des Geschehenden bewufst ist. An dieses Wissen knüpft sich für uns das Gefühl eines höchsten Wertes, in welchem das Ich den Genufs seiner selbst hat. So können wir von der Ichheit des Universums sagen: Die Welt ist für Gott ein Wert, weil er sie als sein Wirken weifs, sie ist eben deshalb wert, gewirkt zu werden, und sie ist als gut zu denken, auch wenn uns für unsere Beurteilung ihrer Beschaffenheit der geeignete Standpunkt fehlt, von dem aus das Universum zu überschauen wäre und sichtbar würde, wie jedes auf alles wirkt, gewirkt hat und wirken wird.

Wenn wir also unser Ich, durch welches und für welches uns die höchsten Werte entstehen, als von der Bildekraft des Universums gegeben anerkennen, so denken wir es auch in seinem Sein und Wirken gerechtfertigt, obwohl diese höchsten Werte in den Formen, welche sie in uns annehmen, nicht auch universale Geltung beanspruchen können. Die Befriedigung, welche den Strebenden zuteil wird, die diesem Gedankengang beistimmen, kann natürlich nicht bei denen eintreten, welche sich gegen das religiöse Gefühl — als gegen ein blofses Gefühl — ablehnend verhalten, denn ein ausschliefslich logisch begründetes

Denken an den Wörtern der Sprache führt nicht zu ihr hin. Wer aber glaubt denn, dafs wir zur Wahrheit, wie sie dem Menschen erreichbar ist, lediglich durch ein «Erkennen» gelangen? Es giebt auch einen wissenschaftlichen Aberglauben, der sich zumeist an Worte heftet. Freilich wird man nur «erkennen» können, wenn man «erkennt», aber was kommt uns dabei heraus? Stimmen denn die Ergebnisse namentlich des philosophischen Erkennens in sich selbst und untereinander so überein, dafs wir auch nur Ein System unter allen als sicher und anerkannt bezeichnen können? — Nun, wenn wir den Zweck des philosophischen Erkennens etwa in die Worte fassen: es wollen die Menschen mittels desselben im Universum Sich finden und zurechtfinden, so werden wir schwerlich ein Bedenken haben, der Ansicht beizupflichten, es könne noch anderes, als eben das «Erkennen», dazu beitragen, dafs der Zweck des Erkennens erreicht werde.

Wir führten oben aus, wie das Fühlen insofern dem Erkennen diene, als es auf ein Sein mit Sicherheit schliefsen lasse, durch welches es bewirkt sei, obwohl es über dessen Beschaffenheit nichts angebe, als dafs sein Wirken so oder so von uns gefühlt werde. Es hatte sich uns ferner bei früheren Betrachtungen gezeigt, dafs unser Streben nach dem Wahren, Guten, Schönen, aus dem Urgrunde des Seelenlebens, d. h. aus einem Fühlen erwächst, und wir sahen endlich, wie nicht blofs die Bildung der Lautsymbole, an welchen uns das Denken erst möglich wird, nicht ohne ein Fühlen zustande kommt, sondern wie auch das Denken unserer Wortbegriffe in einem Fühlen seinen Abschlufs findet. Der Zugang zum denkenden Erkennen also, welches vom Ich ausgeht, wird uns eröffnet durch ein Fühlen, und unser denkendes Begreifen endet mit der Aussicht auf ein Sein, welches wir nur fühlend kennen.

Es ist ja also wohl natürlich, dafs wir ein möglichst logisch fortschreitendes Erkennen, welches von unserer eigenen Bildekraft aufgebaut wird, von uns die gröfste Anstrengung und Sorgfalt verlangt, uns deshalb bei uns in Achtung setzt und bei den anderen Ehre macht, vor den Kundgebungen des gegebenen Gefühls bevorzugen, zumal es ja klar genug ist, dafs die Sprache viel bestimmter und verständlicher den Inhalt bezeichnet, welcher uns beim Erkennen beschäftigt, als ein wortloses Fühlen, aber das Wort: soli deo gloria gilt auch hier. Das «Gute», welches von der universalen Bildekraft geschaffen wird, die *πρόνοια*

τοῦ θεοῦ, die göttliche Vorsehung, thut das beste auch bei unserem Streben nach dem Wahren, und unser Ich leitet blofs die angemessene Benutzung, Gliederung, Verteilung des uns Gegebenen.

Wie weit führt uns denn in der Frage nach dem Wesen der Gottheit das gefühlfreie Erkennen? Unsere Denker nehmen zwar eine Einheit des Universums an, und es wäre auch schwer, sie zu bestreiten, da das All doch nicht auseinanderfällt, aber von einer Ichheit, aus welcher diese Einheit sich erkläre, wollen viele von ihnen nichts wissen. Eine Analogie, sagen sie, sei kein Beweis; die Gottheit komme nur im Menschen zum Selbstbewufstsein. Wer so denkt, hat nicht bedacht, dafs, wenn der Gottheit das Selbstbewufstsein abgesprochen wird, es auch dem Menschen entzogen ist oder angenommen werden mufs, dafs er selbst es sich gegeben habe, weil etwa er es für sich vorteilhaft erachtete, dergleichen zu besitzen. Wenn entgegnet wird, dafs der Mensch unbewufst, infolge einer Naturanlage, sich das Selbstbewufstsein gebe, so wird das Wunderbare behauptet, dafs einer Ursache dasjenige fehlen kann, was sie ihrer Wirkung mitteilt.

Gewifs mufs dem göttlichen Sein in irgend welcher Form ein Verhalten zukommen, welches dem entspricht, was wir beim Menschen Selbstbewufstsein nennen: ein sich auf sich beziehendes, aus den Akten seines Wirkens zu sich zurückkehrendes Wissen, Weltbewufstsein im Selbstbewufstsein.

Es scheint allerdings so, dafs der Gottheit überhaupt keinerlei «Wissen» zugesprochen werden könne, weil kein Sein aufser ihr sei, auf welches ihr Wissen sich richten könnte; ebensowenig, wie ein «Wollen», welches bei ihr vom Wirken nicht getrennt wäre; aber wenn man die Welt, welche uns «erscheint», als das Wirken Gottes betrachtet, in Einheit mit ihm, doch aber nicht mit ihm identisch, so ist damit eine Beziehung Gottes zur Welt behauptet, die gewufst werden kann und dann auch in ihm ein Wollen möglich macht, durch welches aus dem Wirken eine Verwirklichung würde.

Es ist indes unfruchtbar, wenn man solchen und ähnlichen Vermutungen nachgrübelt. Wenn wir das Wesen der Gottheit zu erkennen bestrebt sind, hilft uns das Denken an den Worten nicht weiter, denn die Sprache läfst uns im Stich. Wir haben an anderer Stelle [1]) die dabei in Betracht kommenden, aber fehlen-

[1]) S. Die Sprache u. das Erkennen, S. 304 fg.

den Wörter als «Metaphern des Erkennens» bezeichnet; «die durch Benutzung der vorhandenen Sprachmittel eine Vorstellung, einen Begriff erst hervorbringen, für welche ihnen das Kennen und Wissen fehlt», wie wenn z. B. Heraklit als Weltprinzip das Feuer aufstellte. Es ist schon nicht unbedenklich, wenn wir die Einheitsursache des Universums «Gott» nennen, statt sie mit dem abgeleiteten Abstraktum «Ichheit» zu bezeichnen, denn das Wort Gott gehört nicht dem denkenden Erkennen an, sondern dem religiösen Vorstellen. Auch wo der Glaube an Einen Gott bestand, vertritt der Name nicht immer den Begriff der «Ichheit». Man nahm an, es seien auch Elohim, *θεοί*, dii, Götter neben dem Einen Gott vorhanden, und Plotin (Enn. II, 9 S. 207) betrachtet die Annahme mehrerer Götter sogar als Zeichen tieferer Erkenntnis. Man müsse, sagt er, die Götter der intelligiblen Welt preisen (*ὑμνεῖν τοὺς νοητοὺς θεούς*), besonders die seligste der Seelen, den Lenker des All (*τὸν ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντὸς, ψυχὴν μακαριωτάτην*), der besonders in dem Dasein einer Mehrheit von Göttern seine Gröfse offenbare (*ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα ἐνδεικνύμενος*). Nicht dadurch, dafs man das Göttliche in Einen Punkt zusammendränge (*τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν*), beweise man, dafs man es erkennt, sondern dadurch, dafs man es in seine Vielheit auseinanderlegt (*τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον*), wenn es, indem es selbst bleibt, was es ist, doch die vielen schafft, alle von ihm abhängig, da sie durch ihn und aus ihm sind. (*τοῦτ᾽ ἔστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων, ὅταν μένων ὅς ἐστι, πολλοὺς ποιῇ πάντας εἰς αὐτὴν ἀνηρτημένους, καὶ δι᾽ ἐκεῖνον καὶ παρ᾽ ἐκείνου ὄντας.*) Alles schaue dann so zu Gott hin, das Ganze, wie jeder Einzelne (*καὶ ὁ κόσμος ὅδε δι᾽ ἐκεῖνον ἐστὶ, κἀκεῖ βλέπει καὶ πᾶς, καὶ θεῶν ἕκαστος*). — Es ist ja auch, wenn wir Gott als Geist denken, wie unsere Seele, die damit ausgesprochene Trennung von Geist und Körper keineswegs über allen Zweifel erhaben. Unsere Sinne empfinden ja nicht alle Arten von Gestaltungen des Stoffes. Die Stoiker schrieben bekanntlich der Gottheit ein körperliches Dasein zu, nach ihnen z. B. auch Tertullian, Hobbes u. a.[1]) — Oben nannten wir das göttliche Wirken «gut», aber ist dies der Sinn, in welchem wir das Wort

[1]) Clem. Al. Strom. V, 591: *φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωϊκοὶ καὶ πνεῦμα κατ᾽ οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν.* Tertull. adv. Prax. 7: Quis negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

anwenden, wenn es sich um Beurteilung unseres Wirkens handelt? Können wir überhaupt die Bezeichnungen unserer höchsten Werte auf die göttliche Ichheit übertragen?

Es führt uns wohl etwas weiter, wenn wir noch betrachten, wie wir des Wirkens der universalen Ichheit unmittelbar inne werden im religiösen Gefühl.

Das religiöse Gefühl, die Grundlage aller von den Menschen ausgebildeten Religionsformen, ist uns gegeben. Wir erleiden dies Gefühl, wie wir (in Übereinstimmung mit dem sog. Dionys. Areop.: *Οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα*) uns ausdrückten. Mit der Wirklichkeit, d. h. mit dem Wirken der göttlichen Ichheit, finden wir uns durch unsere sinnliche Natur verbunden; die Einheitsform dieser Wirklichkeit, die göttliche Ichheit, welche sie durchzieht, tritt in ihrer Verbindung mit uns hervor, sobald sie von uns als unser Ich gefühlt wird. Dann zeigt sie sich als die uns eigene Bildekraft in der Verwirklichung unserer höchsten Werte, und zwar geschieht dies auf dem Grund des Wissensgefühls, des Mitgefühls, des ästhetischen Gefühls, indem sie das gegebene Mannigfaltige (urteilend, zwecksetzend, freibildend) zu Einheiten umbildet, damit wir als Erkennende uns finden im Universum, als Wollende uns wollen für das Universum, als Freibildende uns einbilden in das Universum. So entstehen Wissenschaft, Recht, Kunst. Aber diese Gefühle, welche so wirken, sind zugleich auch religiös. Mit seinem hellen Auge sah dies Goethe (Zahme Xenien, VI):

«Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion,
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.»

Wir möchten hinzufügen (was Goethe vielleicht bei den beiden letzten Strophen im Sinne hatte):

Wer Gutes will und Gutes thut,
Hat auch Religion.

Es ist indes eine Entwickelung der Menschen bis dahin, wo wir ihr Wirken als Wissenschaft, Recht, Kunst bezeichnen, keineswegs erforderlich, um sie der Seligkeit des religiösen Gefühls teilhaftig werden zu lassen. Das Gefühl an sich kommt zu solchen Bestimmtheiten gar nicht; es fühlt Gott nur so, wie es ihn erleidet; es begreift ihn nicht, und kann ihn auch an den Begriffen nicht inniger fühlen. Wir haben Gott nur, weil er uns hat, und nur soweit wir ihn fühlen, ist er unser. Auch das Ich

unserer Seele ist uns allein gewifs in unserem Gefühl, wir erkennen nur sein formgebendes Wirken. Ob ihm eine bestimmte Beschaffenheit auch des Daseins zukommt, irgend welche Eigenschaft, durch die es kenntlich werden könnte, wissen wir nicht. Zweifelnd mag der Mensch sich fragen, ob diese Art, wie die Gottheit sich uns im Gefühl kundgebe, für ein denkendes Wesen genüge; er wird wünschen, dafs das Göttliche sich uns in bestimmterer, keinerlei Anzweifelung zulassender Weise darstelle. Aber damit wird vorausgesetzt, dafs das Universum von irgend einem anderen Wesen als Einheit erfafst werden könne, als von sich selbst, und wir müssen annehmen, dafs die Art, wie Gott vom Menschen gefühlt wird, in ihrer Unbestimmtheit eben die für den Menschen möglichst bestimmte und umfassende Weise seiner Offenbarung ist.

Der Knabe, welcher sich einen Genufs versagt, um einem Darbenden zu helfen, fühlt in sich das göttliche Leben. Es treibt ihn, sagen wir, sein Mitgefühl, aber dafs er so mitfühlt, ist Wirken der Gottheit in ihrer Wirklichkeit, der auch er angehört. Der Arbeiter, welcher über seine und seiner Genossen Lebenslage mit Ernst nachdenkt, der, was er bedacht, mit Sätzen der Moral oder der Wirtschaftslehre, des Katechismus oder eines Sprichwortes übereinstimmend findet, der fühlt in sich Genugthuung darüber, dafs es Wahrheit giebt in der Welt, vor der alle Menschen gleich sind, dafs der Zufall besiegbar ist. Sein Wissensgefühl begeistert ihn, erhebt ihn dorthin, wo die Wahrheit ist, wendet ihn zu Gott, auch wenn er dessen Namen nicht ausspricht. Wenn der Landschullehrer am Abend seine Müdigkeit abschüttelt, die Geige von der Wand nimmt und die erlernte oder eine seiner Erinnerung vorschwebende Weise zu sich sprechen läfst, oder sein Stück Gartenland reinigt, das Blumenbeet besichtigt, und so die Seele in Schönes versenkt, da fühlt er nicht blofs den Reiz, welchen ihm die Wahrnehmung bietet; ihn überkommt es, wie göttlicher Frieden.

Genug der Beispiele, um zu zeigen, dafs die Gefühle, aus denen sich Wissenschaft, Recht, Kunst entwickeln, zugleich religiöser Art sind. Wir haben im Vorhergehenden ausgeführt, dafs sie universal-gegeben seien, und wir sagen jetzt genauer, dafs sie der formenden Form im Universum, d. h. dessen Ichheit, entstammen, welche ihr Wirken durchzieht, zusammenhält und in ihrem Wirken bei sich ist. Nicht unmittelbar also,

nicht als solche, wie sie durch unser Ich mit uns verbunden ist, berührt uns die Ichheit des Universums in diesen Wertgefühlen und macht sie zugleich zu religiösen Gefühlen, sondern mittelbar durch ihr Wirken in uns, so dafs sie durch uns, unserer Einrichtung gemäfs, hervorgebracht werden. Während deshalb unser Ich es selbst ist, welches sich als Ursache seines Bildens erweist, selbst sich weifs, selbst sich bestimmt, zeigen sich die Wertgefühle der Leitung dieses Ich bedürftig, um unserem Wesen — sagen wir: unserer Bestimmung — gemäfs zu Werten sich entwickeln zu können. Andererseits erhält das religiöse Gefühl an diesen eng mit ihm verbundenen Gefühlen einen bestimmten Inhalt, der ihm, als blofsem Abhängigkeitsgefühl, fehlt, weil sie auf das Wahre, Gute, Schöne gerichtet sind. Auch unserem Ich fehlt als blofser Einheitsform dieser Inhalt, den die Ichheit ihr durch diese Wertgefühle zur Bearbeitung übergiebt. Unsere Betrachtungen haben uns gezeigt, wie diese Bearbeitung von der Ichform bewirkt wird, und liefsen uns so erkennen, dafs durch das Ich im Menschen Höheres erreicht wird, als die blofse Einheit unseres Organismus. Seeleneinheit an sich kommt auch ohne die Ichform in den Tierseelen zustande, die ruhig ihr Dasein geniefsen, wenn ihre leiblichen Bedürfnisse befriedigt sind, aber die Menschenseelen bedürfen, um der Aufgabe, welche die Wertgefühle uns stellen, zu genügen, einer solchen Einheitsform, welche sich selbst weifs in ihrem Wirken und sich diesem Wissen gemäfs bestimmt. Wir bedürfen auch weiter eines solchen Wissens um uns und um die Welt, wenn die Folgen der Bedingungen, an welche das Leben der einzelnen Menschen geknüpft ist, z. B. der Arbeitsunterbrechungen infolge unserer Kurzlebigkeit, der Einseitigkeit der doch notwendigen Selbstsucht, durch die bewufste Beteiligung der Gattung an der Bewältigung jener Kulturaufgabe allmählich abgeschwächt werden sollen, so dafs eine Entwickelung unseres Geschlechts in steigendem Mafse möglich wird.

Die Ichheit ist das Sein des Universums; durch das Ich wird das Leben der Menschen wert, gelebt zu werden.

Haben wir nun erkannt, wie unser Leben durch das Wirken der Einheitsform des Ich uns wertvoll wird, und fühlen wir dieses Ich von der Ichheit des Universums umschlossen, so verstehen wir auch den Trieb der Selbsterhaltung, durch welchen wir uns in unserem Fühlen, in unserem Thun und Lassen be-

stimmt finden. Dieser Trieb und die Macht, welche er auf unsere Lebensführung übt, mag uns selbstverständlich scheinen. Mufste ihn nicht die Bildekraft des Universums ihren Lebewesen mitgeben, wenn jedes einzelne sich auswirken sollte, bis seine Lebenszeit nach der durch seine Einrichtung bedingten Zeitdauer abgelaufen war? Und so haben wir uns nicht zu wundern, wenn auch die Individuen des Menschengeschlechts das Gefühl ihrer Selbsterhaltung nicht blofs als naturgegeben gelten lassen, sondern im Hinblick auf die Lebensaufgaben, für welche sie thätig sind, Selbsterhaltung als eine Pflicht anerkennen, nach welcher sich die Lebensführung einzurichten hat. Aber das Gefühl, welches uns zur Selbsterhaltung treibt, richtet sich nicht allein auf Sicherung unseres Lebens, unseres Daseins in der Zeit, sondern in dem Mafse, wie das Ichgefühl sich dazu entwickelt, sich selbst zu wissen und sich aus sich selbst zu bestimmen, fühlen wir auch, dafs unsere Selbsterhaltung wesentlich in der Erhaltung unseres Ich besteht, und erkennen, dafs unser Selbst, dessen Erhaltung wir begehren, ein zeitliches nicht sein kann. Wird nicht alles zeitliche Geschehen vom Ich nur als Gegenwart erfafst, treten Vergangenheit und Zukunft nicht erst von diesem Punkt des Erfassens aus in der Seele auf als das Nichtsein des Geschehens? — Müssen wir also nicht das Sein der Ichheit des Universums als beständige Gegenwart inmitten des Zeitflusses denken, in welchem sich alles auflöst, was irgend geschieht, d. h. als zeitlos, als ewig? Jenes unablässige Wirken der universalen Bildekraft und des von ihr den Lebewesen überwiesenen Vermögens, thätig zu sein je nach ihrer Einrichtung, legt in seine Werke mit deren Hervorbringen auch schon ihr Auflösen; es erscheint den Lebewesen als ein Etwas im Raume, schwindet ihnen aber in der Zeit. So ist dies, was wir die wirkliche Welt nennen, der auch wir nach unserer Leiblichkeit angehören, in beständigem Wandel und hat keine Gegenwart, als die, in welcher sie von unserem Geiste erfafst wird; sie ist zeitlich, wir denken: von endloser Dauer, aber sie ist nicht ewig. Das Sein aber, von dem dies ganze Wirken ausgeht, von dessen Einheitsform es zusammengehalten wird, durch dessen Wesenheit es sich zeitlich erhält, bleibt ewig gegenwärtig, wie es ist, und zu ihm als dem Ich des Universums strebt aus der Wirklichkeit zurück, was wir Geist nennen. Den Tierseelen fehlt das Streben nach Unsterblichkeit, weil sie den Geist nicht so

haben, dafs sie ihn als den ihrigen wissen, ein religiöses Gefühl sich also in ihnen nicht bilden kann, aber der Mensch wird des Geistes inne, der ihn beseelt, und fühlt schon während seines Daseins im religiösen Gefühl sein Ich umschlossen von dem Geiste des All. Wir wissen nicht, in welcher Form diese Hingabe unseres Ich an die göttliche Ichheit sich vollendet, in welcher sie nicht als vergangen, sondern gegenwärtig sein würde, aber wir halten fest, dafs unser Ich, indem es ist, als formende Form zugleich wirkt und in diesem Wirken sein Wesen offenbart, dafs es also als zu weiterem Wirken bestimmt gedacht werden kann. Mythische Vorstellungen über das Schicksal der Menschenseelen nach dem Tode können unsere Erkenntnis nicht fördern. —

Auch Spinoza sagt uns in seinen Betrachtungen «de libertate humana» (Eth. Pars V), dafs der Menschengeist ein Ewiges in sich fasse (Propos. XXIII: Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est), da er in Gott, also in seiner Ursache, als Idee «sub aeternitatis specie» enthalten sei. (Propos. XXII: In deo datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit. Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae, quae propterea per ipsam dei essentiam necessario debet concipi, idque aeterna quadam necessitate. —) Spinoza bezeichnet das Gefühl, welches den Gedanken dieser Verbindung mit Gott in uns begleitet, als «mentis amor intellectualis erga deum» und begreift diese Liebe als gegründet in der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst umfafst («pars infiniti amoris, quo deus se ipsum amat.» Propos. XXXVI). Unser Heil, sagt er, unsere Seligkeit, unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. (l. c. Schol.: in constanti et aeterno erga Deum amore sive in amore dei erga homines.) —

Wir erinnern hier an das oben (S. 48 fg.) über Spinozas Weltanschauung Gesagte. Die Begriffe cogitatio und extensio, die Attribute Gottes, bleiben in dieser Weltanschauung unabhängig voneinander (Eth. P. I Prop. I, II, X: Deus est res cogitans; — deus est res extensa; — Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet), obwohl sie einander entsprechen sollen (Eth. P. II Prop. VII: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum), und so

kommt die Weltanschauung für unser Bewufstsein zu keiner Einheit, welche sie beide umfafst. Aus den soeben angeführten Sätzen über die Liebe unseres Geistes zu Gott und Gottes Liebe zu uns ergiebt sich aber das Wesen dieser Einheit, da Gottes Wirken den Körper wie den Geist in sich schliefst, und zwar so, dafs der Körper sich wieder auflöst (destruitur), der Geist aber als Teil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt, in Ewigkeit erhalten bleibt. Denn hiermit ist anerkannt, dafs Körper und Geist zwar nebeneinander bestehen, dafs aber diese Trennung sich in der Einheit beständig wieder aufhebt, indem die existentia des Körpers sich als zeitlich erweist, als blofse Erscheinung vorübergeht, die essentia des Geistes aber sich erhält. Es erscheint also das sinnliche Dasein dem Menschen so, als wäre es ein wahres Sein, weil es nur in dem Punkt der Gegenwart auf ihn wirkt, ändert sich aber beständig, schwindet, ist in Wahrheit ein Nicht-Sein, und nur der im Ich sich selbst erfassende Geist des Menschen gehört dem wahren und ewigen Sein an. Freilich spricht Spinoza nicht von diesem Ich in Gott und im Menschen. Gott ist ihm die substantia, der Mensch ein modus der substantia; aber die substantia und der modus werden zu Ichen, wenn doch jene sich in ihrem Wirken auf sich selbst zurückbezieht, sich selbst liebend in unendlicher Liebe, und wenn dieser sein Wesen hingiebt an den Allgeist im religiösen Gefühl, so dafs er in diesem sich selbst findet. Spinoza nennt dies Lieben einen amor intellectualis, aber er drückt damit nur aus, wie er es denkend erkennt, nicht wie es ist. Lieben ist kein Denken, es ist eine Beziehung zu einer anderen Wesenheit, durch welche ein Ich sich eins fühlt mit diesem anderen, und nicht durch ein «ordine geometrico» vollzogenes Erkennen, wie der Philosoph annahm, sondern durch das religiöse Gefühl, welches der Mensch Spinoza in sich erlebte, offenbarte sich ihm das Verhältnis seines Ich zur Ichheit des Universums. Nicht durch Denken von Begriffen kommen wir zu einer Weltanschauung, an deren Wahrheit wir glauben, es ist der ganze Mensch in der Einheit seines Ich, der sie erfährt und dann auch begreift.

Unser Fühlen kann uns allerdings das Begreifen nicht ersetzen, es erkennt nicht, aber es ist in uns, wirkt in uns und bezeugt in uns jenes Sein, dessen Erkennen in den Worten unserer Denkakte sich nicht vollendet, vielmehr in den Wortbegriffen nur andeutet, nach welcher Richtung unser Geist zu ihm hin-

strebt. Freilich mufs unterschieden werden, ob die Ursache eines Gefühls in dem vergänglichen Sein der erscheinenden Welt zu suchen ist, oder ob das Fühlen aus dem Wirken des ewigen Seins auf uns, welches auch in der Erscheinung nicht erlischt, sich in uns entwickelt, aber, da alle Gefühle nur durch ihre Beziehung auf unser Ich uns als die unsrigen zum Bewufstsein kommen, so wird dieses Unterscheiden nicht schwer, wenn wir das Wesen unseres Ich erkannt haben.

Berichtigung.

S. 235, Zeile 3 ist hinzuzusetzen: Das Ich und die Religion.

S. 243—246 sind die Kolumnentitel zu ändern in: Das Ich als Prinzip der Gewifsheit.

S. 247—264 sind die Kolumnentitel zu ändern in: Das Ich als Prinzip der höchsten Werte.

Druck von Leonhard Simion in Berlin SW.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Döring, A., Philosophische Güterlehre. Untersuchungen über die Möglichkeit der Glückseligkeit und die wahre Triebfeder des sittlichen Handelns. M. 8.—

Haym, Rudolf, Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider. M. 1.50

— Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. M. 8.—

— Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. 2 Bände. M. 35.—

— Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik. M. 10.—

— Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. M. 12.—

Joël, Karl, Zur Erkenntnis der geistigen Entwickelung und der schriftstellerischen Motive Platos. M. 2.—

— Der echte und der Xenophontische Sokrates. I. Band. (Der II. (Schlufs-) Band befindet sich in Vorbereitung). M. 14.—

Kreyher, Johannes, L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum. M. 5.—

Michaëlis, C. Th., Über Kants Zahlbegriff. M. 1.—

— Stuart Mills Zahlbegriff. M. 1.—

— Zur Entstehung von Kants Kritik der Urteilskraft. I. M. 1.—

Pappenheim, Eugen, Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos. M. 2.—

Rubensohn, Otto, Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake. Mit 2 Plänen u. mehreren Abbild. im Text. M. 7.—

Runze, Georg, Sprache und Religion. Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft. M. 6.—

Thiemann, Karl, Die Platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwickelung. M. 1.—

Wallies, Max, Die griechischen Ausleger der Aristotelischen Topik. M. 1.—

Wendland, Paul, Philo's Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie. M. 4.—

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Die Sprache und das Erkennen

von

Gustav Gerber.

gr. 8⁰. VIII und 336 Seiten.

Preis 8 Mark.

«Ein hochbedeutsames Werk, welches kein **Sprachforscher** oder **Philosoph** wird unbeachtet lassen dürfen.»

(Zeitschrift f. d. österr. Gymnasien.)

Die Sprache als Kunst

von

Gustav Gerber.

2. neu bearbeitete Auflage

2 Bände. 20 Mark.

Die „Philologische Rundschau“ empfiehlt das Werk «nachdrücklich» und bezeichnet es als

„eine ganze encyklopädische Bibliothek

im besten Sinne des Wortes, in gedrängter, die Deutlichkeit aber keineswegs beeinflussender Übersicht.“

Das „Pädagogium“ sagt: es ist auf dem Gebiete der allgemeinen Sprachwissenschaft seit langem wieder

ein Werk von bleibender Bedeutung.“

„Eine solche Belesenheit in den alten Rhetoren, in den klassischen Werken der griechischen, römischen und deutschen, französischen und englischen Litteratur, eine so intensive Bekanntschaft mit den Werken der allgemeinen Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie **setzt geradezu in Verwunderung.** Eine Tropen- und Figurenlehre, wie sie mit philosophischem und zugleich historischem Sinne hier gegeben wird,

existiert sonst in keiner andern Litteratur.“

„Werke von seltenem Werte und großer Originalität“.

(Revue critique.)

Bayerische Staatsbibliothek München

1/98
Buchbinderei
Marktplatz 23

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gerber, Gustav

Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung

Berlin 1893

Ph.sp. 312 fc
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170994-0